فلسفۂ وجودیت
اور
جدید اردو افسانہ
ڈاکٹر جمیل اختر محبی
ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی ۶

فلسفۂ وجودیت

اور

جدید اُردو افسانہ

ڈاکٹر جمیل اختر محبی

ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی

FALSAFA - E - WAJUDIAT

AUR

JADEED URDU AFSANA

by

Dr. JAMIL AKHTAR MUHIBBI

Year of Ist Edition 2002

ISBN 81-87667-34-6

Price Rs. 350/-

کتاب کا نام	فلسفۂ وجودیت اور جدید اُردو افسانہ
مصنف	ڈاکٹر جمیل اختر محبی
سنہ اشاعت اوّل	۲۰۰۲ء
قیمت	۳۵۰ روپے
مطبع	عفیف پرنٹرس، دہلی۔

Published by

Educational Publishing House

3108, Vakil Street, Kucha Pandit, Lal Kuan, Delhi-6 (India)

Ph.: 3216162, 3214465 Fax: 91-011-3211540

E-mail:eph@onebox.com

انتساب

والدِ محترم

حاجی محبّ الرّحمٰن

کے نام

جن کی تعلیمات و تربیت نے

مجھے علم و ادب کا ذوق بخشا۔

فہرستِ مضامین

☆☆

پیش لفظ

میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ سے اُردو میں ایم۔اے کر کے بہار آیا تو مجھے تحقیق کے سلسلے میں موضوعات کی تلاش ہوئی۔ میں یہ کام علی گڑھ میں ہی کرنا چاہتا تھا، لیکن حالات کچھ ایسے تھے کہ وطن واپس آنا ضروری ہو گیا۔ بہر حال موضوعات کی جستجو شروع ہوئی تو میرا ذہن اُردو افسانے پر مرکوز ہوا۔ پھر یہ سوچا کہ افسانے کی کس نوعیت پر ایسا کام کیا جائے کی کچھ قدر و قیمت ہو اور تحقیق کا حق بھی ادا ہو جائے۔ یہ دونوں امور بے حد مشکل تھے لیکن مجھے تو بہر حال یہ ہفت خواں طے کرنا ہی تھا۔ چنانچہ اس زمانے کے مزاج کے مطابق میری طبیعت نئے افسانے کے خدوخال کی طرف مائل ہوئی اور تب میں نے سوچا کہ وجودیت کے حوالے سے اُردو افسانے کا جائزہ مناسب ہوگا۔ میں نے بڑے بے تکلف انداز سے اپنے موضوع کو اُستادِ گرامی پروفیسر سیّد عبدالوہاب اشرفی کے سامنے رکھا کیوں کہ موصوف کا نام میں سنتا آیا تھا اور میں کم از کم یہ سمجھتا تھا کہ اس موضوع سے انصاف کرنے کے لئے ضروری ہے کہ کوئی صاحبِ نظر جو بہار میں ہی ہو، ان کی نگرانی ہو، جب میں نے اپنا منصوبہ موصوف کے سامنے پیش کیا تو انہیں ذرا بھی جھجک پیش نہیں ہوئی۔ چند ایک سوالات انہوں نے کئے اور پھر حامی بھر دی۔

یہ کہانی بہت پرانی ہے۔ میں نے ۱۹۸۲ء میں ''فلسفۂ وجودیت اور جدید اُردو افسانہ'' کے موضوع کو رانچی یونیورسٹی، رانچی میں پی۔ ایچ۔ ڈی کی سند کے لئے رجسٹر کروایا اور تب سے چند سالوں تک ہندوستان کی مختلف لائبریریوں، ذی علم افراد سے رابطہ قائم کرتا رہا۔ کام کا خاکہ میں نے خود مرتب کیا تھا۔ Synopsis بھی ذاتی طور پر تیار کی تھی۔ نگراں موصوف نے بہت حد تک اجازت دے رکھی تھی کہ میں اپنے طور پر تحقیق کا لائحۂ عمل مرتب کروں۔ اس

وقت تک تحقیق پر جو بھی کتابیں تھیں اُن کا مطالعہ کرلوں، ریسرچ کے خصوصی اور عمومی نکات پر دسترس حاصل کرلوں، مواد کی فراہمی کے سلسلے میں ضروری کتابوں اور ماخذوں سے اپنے آپ کو لیس کرلوں اور یہ سب اس طرح کروں کہ موضوع نہ صرف میرے ذہن میں واضح ہو جائے بلکہ اس کے باریک نکات پر بحث کرنے کے لائق بن جاؤں۔ میں نے بہت جلد محسوس کیا کہ میں نے بہت مشکل موضوع کا انتخاب کیا ہے اس کی ایک وجہ یہ تھی کہ اس وقت کا ہر ادیب وجودیت اور جدیدیت سے تعلق کا اظہار کرتا تھا اور متعلقہ امور کے سلسلے میں اپنی ایک رائے بھی رکھتا تھا جو اس وقت کے فن و فکر کے مطالعہ کے بعد قائم کردہ ہوتی تھی۔ میں نے ایسی تمام رایوں کو بغور سنا اور پرکھا پھر مطالعہ کی ایک روش قائم کی۔ اس وقت انگریزی میں جو کتابیں حاصل تھیں، ان کے معنی و مفاہیم تک رسائی کی کوشش کی۔ ہندی میں دو چار کتابیں شائع ہو چکی تھیں ان سے بھی استفادہ کیا، اُردو میں جستہ جستہ مضامین شائع ہوئے تھے، انہیں مطالعہ میں رکھا۔ یہ سب کام میں نے محنت اور لگن سے کیا جس کے اظہار میں مجھے خوشی ہو رہی ہے اور جب کام کی نوعیت اور اس کے مرحلہ جاتی تکمیل کا اندازہ پیدا ہوا تو شوقِ مطالعہ اور ذوقِ جستجو کو مزید تقویت حاصل ہوتی رہی اور اب جو کام آخری منزلوں میں سامنے آیا وہ اس کتاب کے محتویات کا جز ولاینفک ہے۔

ظاہر ہے کتاب کی اشاعت میں خاصی تاخیر ہو چکی ہے۔ جس وقت یہ کتاب مکمل ہوئی تھی، موضوع نیا تھا اور دل کش بھی۔ افسانہ وجودی اثرات کے تحت خاصا داخلی ہو چکا تھا۔ اس کے دوسرے لوازم تیزی سے بدلتے جارہے تھے۔ ایسے میں یہ کتاب اس وقت شائع ہوتی تو شاید بحث کا موضوع ہوتی اور اس کے محاسن و معائب پر توجہ بھی دی جاتی، یعنی تب لوہا گرم تھا اور اب وہ صورت باقی نہیں رہی۔ کتاب کی اشاعت میں کیوں تاخیر ہوئی، اس کی بھی وجہ ہے۔ ایک دو باتیں یہاں کہتا چلوں تو شاید بے محل نہ ہوگا۔ کہنے کو تو میں ایک کالج سے وابستہ ہو گیا تھا، لیکن اب مدت تک تعلیم و تعلم کا سلسلہ جاری رکھنے کے باوجود تنخواہ کے نام پر ماہانہ دس روپے بھی نہیں ملتے تھے۔ ٹیوشن کی آمدنی تھی اور اللہ کا نام تھا۔ ایسے میں کسی بھی کتاب کی اشاعت کا سوال کہاں پیدا ہوتا ہے۔ بہر طور یہ مشکل وقت اس وقت ختم ہوا جب چند سال پہلے کمیشن سے ویر کنور سنگھ یونیورسٹی میں بحیثیت اُردو لکچرر تقرری ہوئی۔ تب نئی

اُلجھنوں نے آگھیرا، اور کتاب کی اشاعت کا کام التوا میں پڑ گیا۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ موضوع پرانا ہو چکا تھا۔ فلسفۂ وجودیت کی گرما گرمی سرد پڑ چکی تھی۔ اسی دوران استادِ گرامی پروفیسر وہاب اشرفی سے پھر ملاقات ہوئی تو انہوں نے کتاب کی اشاعت کی طرف توجہ دلائی اور اس کا احساس دلایا کہ اشاعت میں ہر چند تاخیر ہو چکی ہے تاہم یہ کام ایسا ہے کہ اسے بہرطور ذی علم افراد کے سامنے آنا ہی چاہئے۔ میں نے دوبارہ اس پر غور کیا تو اس رائے میں وزن کا احساس ہوا اور یوں میں نے اس کی اشاعت کا عزم بالجزم کیا۔

اس طولانی روئداد کا اظہار اس لئے ضروری تھا کہ جب جدیدیت اپنی ساری منزلیں طے کر چکی ہے۔ گفتگو اس سے بہت آگے جا رہی ہے۔ ایسے میں اس کتاب کی اشاعت لوگوں کے لئے حیرت کا باعث ہو سکتی ہے، لیکن جدیدیت کا ایک تاریخی، علمی، ادبی اور فنی رول رہا ہے اسے کبھی بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ اس کتاب کی اشاعت کا جواز اب بھی باقی ہے سو یہ پیشِ خدمت ہے۔

اس کتاب میں جو کچھ ہے۔ وہ میرے ذاتی مطالعہ کا نتیجہ ہے۔ نگراں محترم نے رہنمائی ضرور کی ہے لیکن مجھے کلی طور پر آزاد چھوڑا کہ میں جس طرح چاہوں موضوع کو برتوں اس ذمہ داری کے ساتھ کہ کوئی دعویٰ بے دلیل نہ ہو، کوئی بحث سطحی نہ ہو، تعصب سے پاک ہو اور ہر حال میں علمی اور تحقیقی فضا قائم رہے۔ میں حتی الامکان ایسے اشاروں پر عمل کرتا رہا ہوں اور جو کچھ میں نے قلم بند کیا ہے، اس میں کہیں بھی میرے ذاتی تاثر کو دخل نہیں ہے۔ ہر جگہ معروضی رہنے کی کوشش کی ہے، جہاں کہیں کوئی پیچیدہ مسئلہ اُبھرا ہے اسے سمجھنے اور سمجھانے میں اس بات کا لحاظ رکھا ہے کہ مسائل مزید اُلجھ نہ جائیں بلکہ سادہ اور قابلِ فہم طریقے پر واضح ہو جائیں۔

یہ تمام امور قلم بند کرنے کے باوجود مجھے احساس ہے کہ جس طرح کام کرنا چاہتا تھا۔ اس کی تکمیل مزید مباحث پر روشنی چاہتی ہے۔ کوئی علمی و ادبی کام حرفِ آخر نہیں ہو سکتا۔ اسی احساس کے تحت اس کتاب کی اشاعت کا جواز باقی رہتا ہے۔

اس کتاب کی تیاری سے لے کر اشاعت تک کے ہر مرحلے میں استاذ ذی المحترم پروفیسر عبدالوہاب اشرفی صاحب کی رہنمائی، حوصلہ افزائی اور استعانت مجھے حاصل رہی ہیں

میں ان کا ممنون و احسان مند ہوں ۔ اللہ انہیں صحت کلی عطا فرمائے ۔ آمین ۔

اس کتاب کی طباعت و اشاعت میں والد محترم جناب حاجی محب الرحمٰن، عم محترم جناب عبدالوحید صدیقی، بھائی محمد قاسم، جناب شوکت علی، متوطن کورمتھو، افروز اشرفی اور ہمایوں اشرف کی شفقت، محبت، ہمدردی اور استعانت نصیب نہ ہوتی تو شاید یہ کام انجام نہ پاتا ۔ ان حضرات نے ہر طرح سے میری مدد فرمائی اخلاص و احساس کا بدل اگر اظہارِ تشکر ہے تو میں ان حضرات کا شکر گذار ہوں ۔

کتاب کی اشاعت سے قبل اس کی پروف ریڈنگ ایک اہم کام ہے جسے میری اہلیہ سحر افروز نے بڑی عرق ریزی سے انجام دیا ۔ اب بھلا ان کا شکریہ کیا ادا کروں ۔ وہ تو اپنی ذات کا حصہ ہے ۔

خاکسار

ڈاکٹر جمیل اختر محبی

تقریب

فلسفۂ وجودیت اور اُردو افسانہ پر اپنی رائے کا اظہار کرتے ہوئے مجھے بے حد مسرت ہورہی ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ یہ مقالہ جمیل اختر محبی نے اس وقت مکمل کیا تھا جب میں رانچی یونیورسٹی، رانچی میں شعبۂ اُردو کا صدر تھا اور اس وقت شعبہ کئی جہات سے کافی فعال اور تیز گام تھا، دوسری وجہ یہ کہ یہ کام جمیل اختر محبی کر رہے تھے جن کی ذہنی تربیت تو علی گڑھ میں ہوئی تھی، لیکن اب وہ میری نگرانی میں ادبی فریضہ انجام دے رہے تھے۔ یہ ساری باتیں تقریباً ۲۰ برس پرانی ہیں۔ تب جمیل اختر محبی ڈاکٹر نہ تھے اور کسی کالج سے وابستہ نہیں ہوئے تھے لیکن ان کی ذہانت کا مجھے بخوبی اندازہ ہو چکا تھا اور بار بار احساس ہوتا تھا کہ ان کے اندر جو چنگاری ہے، وہ شعلہ بھی بن سکتی ہے بشرطیکہ ماحول اس لائق ہو سکے اور ہوا بھی یہی انہوں نے بڑی محنت سے وجودی افکار کا مطالعہ کیا اُردو کے پس منظر میں بھی اور بیرونی ادبیات کے تناظر میں بھی انہوں نے متعلقہ فلسفیوں کو پڑھا۔ ہندی میں جو صورت واقعہ تھی اس کا احاطہ کیا اور اپنے کام کے لئے ایک روشن راہ ہموار کی اس وقت یہ موضوع نہ صرف بنا تھا بلکہ اس نہج کی کتابوں کی اہمیت بھی قوی تر تھی۔ جیسے جیسے وقت گزرتا جارہا ہے۔ وجودی مفکرین اور ان کے افکار نیز جدیدیت کی فضا ادبی مطالعہ میں مدھم پڑتی جاتی ہے، لیکن ایسا نہیں ہے کہ یہ موضوع ایسا Stale ہو چکا کہ اس پر لکھنے کی اب گنجائش نہیں ہے دراصل وجودی افکار اور متعلقہ ادب اب ماضی کے مطالعات ہو سکتے ہیں۔ لیکن افہام و تفہیم کی سطح پر ان امور کی طرف بار بار رجوع کرنا شاید ناگزیر ہوگا۔ حالات بدل چکے ہیں۔ اُردو کا منظر نامہ بھی تیزی سے نئی صورت اختیار کر رہا ہے، پھر بھی حالیہ افکار و آرا کی صحیح تفہیم کے لئے وجودیت اور جدیدیت کی طرف دیکھنا ایک لازمی امر ہوگا۔ اس لئے ڈاکٹر جمیل اختر کی کتاب

اب بھی قابلِ مطالعہ سمجھی جائے گی۔ موضوع کے اعتبار سے بھی اور گذشتہ ادبی فضا کی سوجھ بوجھ کے لئے بھی۔

ڈاکٹر جمیل اختر محبی نے ایک بڑے تناظر میں اپنا پروجیکٹ مکمل کیا تھا۔ جس میں صرف فکشن نہ تھا بلکہ دوسری ادبی صنفیں بھی اس کا حصہ تھیں۔ شاید اس کی طوالت مانع ہے کہ تمام تر متعلقہ تجزیوں کو شائع کیا جائے۔ لہٰذا انہوں نے فی الحال ایک حصے کی اشاعت کو ہی اپنے پروگرام میں رکھا ہے، باقی صفحات شاید آئندہ کے اشاعتی پروگرام میں ہو۔

فکشن موضوع اور تکنیک کے اعتبار سے وجودی افکار کی زد میں آیا تو اس کا روپ رنگ بالکل الگ تھا۔ ایک طرف تو اس کی ساخت اثر انداز ہوتی تو دوسری طرف دروں بینی اور داخلی احوال کی بالادستی اسے اجتماعی فکر و احساس سے الگ کرنے کا باعث بنی۔ ترسیل کا المیہ بھی سامنے آیا اور فکشن کہیں کہیں لاینحل مرحلوں سے بھی گذرا۔ اس کی پیچیدہ صورت انحراف کی ایسی لکیر تھی جو کہیں بھی سیدھی نہ تھی۔ ایسے میں ابہام اس کا مقدر ٹھہرا اور ترسیل کی ناکامی اس کی خصوصیت۔ لیکن یہ سب ناگزیر تھا۔ وجودی فکر کے خصائص میں زندگی کی بے معنویت بہت کھل کر سامنے آگئی تھی اور اس پس منظر میں جو افسانہ تعمیر ہو رہا تھا وہ عمومی اور اجتماعی روش سے بالکل الگ تھلگ تھا۔ ڈاکٹر جمیل اختر محبی نے تمام ممکنہ اوصاف اور خصائص پر نگاہ رکھتے ہوئے بعض افسانوں اور افسانہ نگاروں کی تنقیدی تحلیل کی ہر جگہ یہ احساس ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے موضوع اور فلسفیانہ افکار میں ایک ربط خاص قائم کرنے کی سعی مشکور کی ہے اور اپنے مکالمہ کے نہج کی ایک واضح راہ متعین کی ہے۔

چونکہ یہ مقالہ قدرے پرانا ہے، لہٰذا مجھے گمان ہے کہ فکشن کے ایسے لکھنے والے جو آج بے حد اہم سمجھے جاتے ہیں۔ ان کا ذکر نہ ہو یا اگر ہو بھی تو بے حد سرسری۔ دراصل ۱۸۔۲۰ برس کا عرصہ ذہن کی تبدیلی کے لئے کچھ کم نہیں ہوتا، لہٰذا وہ لوگ جن کی شکلیں پہلے پہچانی نہیں جاتی تھیں۔ آج روشن ہوگئی ہے اور بعض روشن چہرے آج مدھم ہو گئے ہیں۔ اس مقالہ کو اسی پس منظر میں مطالعہ کرنا چاہئے۔

ہمارے یہاں اخلاقی تنقید بڑی کمیاب رہی ہے۔ اس جائزے کے خصائص میں ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ ڈاکٹر جمیل اختر محبی نے اپنے طور پر اس کی کوشش کی ہے کہ کوئی

بات جوزیرِ بحث آئے وہ دلیل سے خالی نہ ہو اور اس کے لئے واضح مثالیں بھی دی جائیں۔
مجھے اطمینان ہے کہ وجودی فکر کے اخلاقی پہلو پر انہوں نے نہ صرف نظر رکھی ہے بلکہ اُن کی کوشش رہی ہے کہ وہ اس روش کو زیادہ سے زیادہ اپنانے کی کوشش کریں۔ یہ ایک مشکل کام ہے۔لیکن ڈاکٹر جمیل اختر محبی نے کمالِ فنکاری سے یہ مشکل مرحلہ بھی طے کرلیا ہے۔

کسی موضوع پر کوئی کتاب بھی آخری کتاب کا درجہ نہیں رکھتی۔جمیل اختر محبی کو اپنی کتاب کے بارے میں کوئی ایسا دعویٰ بھی نہیں لیکن میں یہ سمجھتا ہوں کہ متعلقہ موضوع پر اب تک جو کتابیں شائع ہوئی ہیں ان پر یہ مقالہ ایک اضافے کی حیثیت رکھتا ہے۔

ڈاکٹر جمیل اختر محبی ماشاءاللہ خود ایک استاد ہیں۔ان کا مطالعہ جاری وساری ہے۔
ان کی تنقیدی نگارشات سامنے آتی رہیں گی مجھے اس کا یقین ہے اور اس بات کا بھی یقین ہے کہ یہ کتاب ادبی حلقے میں پسند کی جائے گا اور بے حد۔

وہاب اشرفی

وجودیت ایک تعارف

آغاز ہی سے ''وجود'' انسانی افکار کا مرکز ومحور رہا ہے۔ عہد قدیم سے لے کر عصر حاضر تک کی مختلف فکری تحریکوں کا اگر سلسلہ بہ سلسلہ جائزہ لیا جائے تو ان میں وجود کی اہمیت پر لازمی طور پر اصرار ملتا ہے۔ درحقیقت وجود خصوصاً انسانی وجود ایک ایسی پر اسرار شئے ہے کہ اسے فہم وادراک کے احاطے میں لانا مشکل ہے۔ سائنس نے اس کی تفہیم کی کوشش کی اور اسے اعصابی جال کا ایک مخزن قرار دینے پر مجبور ہوا۔ لیکن اصل وجود اس کی دست رس سے پرے ہی رہا۔ نفسیات نے اس ضمن میں کچھ گتھیوں کو سلجھانے کی کوشش کی اور کسی حد تک اسے کامیابی حاصل ہوئی۔ لیکن اس کی کامیابی بھی جزوی ہی کہی جاسکتی ہے۔ آئندہ بھی جدید علوم کی یہ شاخ وجود کے پر اسرار گوشوں تک رسائی حاصل کر پائے گی یا نہیں، کہنا مشکل ہے۔ مغرب کے جدید فلسفیانہ تصورات میں فلسفہ وجودیت نے اس سمت میں پیش قدمی کی ہے اور وجود کے پیچیدہ اور لاینحل مسئلے کو ایک نئے نقطہ نظر سے سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ قبل اس کہ کے میں ''وجودیت کے بنیادی افکار وآراء سے براہ راست متصادم ہونے کا خطرہ مول لوں، یہ ناگزیر معلوم ہوتا ہے کہ اس لفظ کے لغوی مفہوم کی نشاندہی کر دی جائے۔

وجودیت عربی لفظ'' وجود'' سے مشتق ہے۔ فرانسیسی لفظ EXISTENCE لاطینی EXISTENTIA جرمنی EXISTENZ سنسکرت ''استو'' اور فارسی لفظ ''ہست'' وجود کے مترادفات ہیں اور قریب قریب یکساں مفہوم میں مستعمل ہیں۔ وجود کے لغوی معنی جو لغات میں ملتے ہیں وہ اس طرح ہیں۔ حصول مقصد یا مطلوب کا پانا مجاز اً بدن ، جسم، نقیض عدم ہستی، ذات، زندگی، وجودگی، بود، تکوین، تدوین، پیدائش، حیات، تنفس، ظہور، نمائش، قیام وغیرہ۔

(فرہنگ آصفیہ جلد چہارم)

مابعد الطبیعاتی مفکروں نے وجود کو انہی معنوں میں سے کسی مفہوم کے مترادف قرار دیا ہے۔

لیکن وجودی مفکروں کے یہاں یہ لفظ معنی کے ایک نئے لیکن باریک نکتے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ وجودیت کی فکر کی ایک اہم کڑی ان مباحث پر مبنی ہے کہ اس دنیا میں ہم اپنی زندگی کس طرح بسر کررہے ہیں۔ وجودی مفکروں نے اس سلسلے میں دو صورتوں کی نشاندہی کی ہے۔ ایک صورت TO EXIST کی ہے اور دوسری صورت محض "رہنے کی ہے۔ گویا TO EXIST اور TO LIVE دو حالتیں ہیں۔ وجودیت پسند اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ ہم کو اپنی پیدائش کے بعد ہی یہ حق حاصل ہے کہ ہم اپنے تمام تر شعور، آگہی داخلی کیفیات، ذاتی جذبات وغیرہ کے ساتھ آزادانہ طور پر زندگی بسر کریں۔ اس معاملے میں ہماری زندگی پر قدغن لگانے والا کوئی نہ ہو۔ یہی صحیح زندگی ہے جسے وہ TO EXIST کہتے ہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ہم اس دنیا میں ایک عمومی سی زندگی بسر کرتے رہیں۔ ہم حالات، ماحول، اقدار وغیرہ کے پابند ہو کر ایک ایسی زندگی گزاریں جس میں ہمارے اپنے اور ذاتی شعور اپنی آگہی، اپنا منشا، اپنی دروں بینی وغیرہ کا کوئی دخل نہ ہو۔ یہ صورت TO LIVE کی ہے۔ افلاطون نے اپنی کتاب "REPUBLIC" میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے یا جن امور پر زور دیا ہے اس میں کسی فرد کے EXIST کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ بس رہنے یا گذر کرنے کا پہلو نکلتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عام طور سے وجودیت پسند افلاطون کی مثالیت پسندی، یا آئیڈیالزم کا رد کرتے ہیں۔

یہاں اس امر کی وضاحت لازمی ہے کہ "وجودیت" کوئی متعینہ فکر نہیں ہے۔ اس فلسفے سے متعلق اتنے متخالف و متغائر تصورات ہیں کہ انہیں ایک کڑی میں پرونا آسان نہیں معلوم ہوتا ہے۔ تاہم جن عناصر پر تمام وجودی مفکرین اتفاق کرتے ہیں ان میں TO EXIST کا پہلو بہر حال نکلتا ہے۔ وجودیت کی دی گئی تعریفوں میں بھی اسی پہلو پر زور ملتا ہے۔ مثلاً چند تعریفیں ملاحظہ ہوں:۔

"Existentialism, A Philosophical Movement Which holds that ther is no fixed human nature, that man is free to

act as he will and that this is the source of his, anguish."

(COLLINS CONCISE ENCYCLOPADIA Pg.198)

"Existintialism:- A modern philosophical movement with ancient root in the history of human thougts that stresses the reality of " being " solely as determined by existence and disregarding of abstractions and the uniquenessof individual human experience and exitence.The importance of the individual person is stressed particularly in contrast to the collectivism and the emphasis on the good of the organisation found in modern corporation's government and elsewhere in society."

(A Modern Dictionry Of Sociolgy by George. A Theodorson And Achillis G.Theoderson - PG.138, Edition 1969)

Joseph C.Mihalich کے مطابق

" Existentalism is the type of philosophy emphasising the present reality of the individual and treats existentialist frame

of reference as the individual's own frame
of references in meeting reality. his own
fears and hopes and hopes and encoun
ters and crisis."

(J.C.Mihalich:Existentialism and Thomism-p-1)

فرنینڈو مولینا (FERNANDO MOLINA) نے وجودیت کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وجودیت

"The kind of philosophy which strives to analyse the basic structures of human existence calling individuals to an awareness of their existence in its essential freedom."

(Existentialism As Philosophy by F.Molina p-2)

DAVID E. ROBERTS نے وجودیت کی تعریف اس طرح کی ہے۔

"This movement fights agianst those intellectual and social forces which cripple, stiffle or destroy freedom. It reminds men of their most basic inner problems and calls them away from stiffling abstractions and automatic conformity."

(5.Existentialism and Religious belief by David E. Roberts- pg.4.)

ROGER TROISFONTAINES نے لکھا ہے:۔

Existentialsm is a passionate return of

the Individual to his own freedom, in order to the unfolding of its process to extract the significance of his being."

6 Existentialism and christian thoughts- By R.Troisfontains Tr By Matin J. Kerr pg.25)

شیام سندر مشرا اپنے ایک مضمون میں وجودیت پر اس طرح اظہار خیال کرتے ہیں :۔

''وجودیت جدید زندگی کی مختلف امتناعیت (سماجی ، اخلاقی، اقتصادی، سیاسی)اور سائنسی حصولیابیوں کے میکنزم کے بیچ موجود فرد کی اکائی کی فکر کا سائنسی اور عصری تجزیہ ہے۔''

(استوواد، کچھ نئی استھاپنائیں، شیام سندر مشر، گیان دیو، اگست۔۱۹۶۶ء)

ایسی اور بھی کئی تعریفیں پیش کی جا سکتی ہیں ۔لیکن بخوف طوالت میں ان سے احتراز کرتا ہوں۔درج بالا تعریفوں کا جائزہ لیا جائے تو یہ امر خاص طور پر منکشف ہوتا ہے کہ فلسفہ وجودیت انفرادی زندگی سے متعلق ہے۔وہ انفرادی زندگی جو اپنے تمام تر شعور، آگہی، داخلی کیفیات، ذاتی جذبات و احساسات وغیرہ کے ساتھ آزادانہ طور پر بسر ہوتی ہے۔ساتھ ہی یہ تجریدی فکر، عہد حاضر کی صنعتی زندگی اور تکنیکی پھیلاؤ کا مخالف بھی ہے۔وجودی مفکر یہ باور کرتے ہیں کہ مجرد فکر نے فرد کی انفرادیت پر شدید ضرب لگائی ہے۔اور اسے اپنے مسائل سے چشم پوشی پر مائل کیا ہے۔اسی طرح صنعتی اور مشینی زندگی نے انسان کو مشین کا غلام بنا دیا ہے اور وہ مشین کا ایک پرزہ بن کر اپنی تمام تر انسانی خوبو سے محروم ہو چکا ہے۔فلسفہ وجودیت اشتراکیت اور فسطائیت کا بھی مخالف ہے اور ان سے برسر پیکار ہے۔اس لئے کہ یہ دونوں ہی اجتماع کے سامنے فرد کی زندگی کو سلب کرنے کے درپے ہیں۔

ہم کہہ سکتے ہیں کہ فلسفہ وجودیت اس عہد کے مروجہ فلسفے صنعتی اور مشینی زندگی اور مخصوص سیاسی، سماجی اور اخلاقی صورت حال کے خلاف ایک احتجاجی آواز ہے۔لہذا وجودیت کے بھرپور

جائزے کے لئے فلسفیانہ پس منظر، صنعتی اور تکنیکی منظر نامہ اور اس عہد کی سیاسی و اخلاقی و سماجی صورت حال کو بنیاد بنانا ناگزیر ہے۔

فلسفہ وجودیت کے ظہور کے اسباب :۔

انسانی افکار و خیالات عہد کی تبدیلیوں کے ساتھ خود بھی قالب بدلتے رہتے ہیں۔اس بدیہی حقیقت کے ساتھ یہ صداقت بھی تسلیم کی جائے گی کہ ایک فلسفی دور بیں ہوتا ہے۔اس کی نگاہیں مستقبل کے دبیز نقاب کو اٹھا کے آئندہ زمانے کی تصویر دیکھ لیتی ہیں۔یہی وجہ ہے کہ اس کے افکار و خیالات عہد کی ترجمانی کے ساتھ عہد سازی کا بھی فریضہ انجام دیتے ہیں۔میرے کہنے کا مطلب صرف یہ ہے کہ فلسفہ کا تعلق اپنے عہد سے بہت گہرا ہوتا ہے۔خواہ وہ کتنے ہی زمانے اور جغرافیائی وسعتوں میں پھیلا ہوا کیوں نہ ہو،لہذا کسی بھی نظریے یا فکر کی تفہیم میں متعلقہ عہد کے سیاسی،سماجی،تہذیبی،اخلاقی اور فکری منظر نامے کافی معاون ہوتے ہیں۔

فلسفہ وجودیت کا باضابطہ آغاز انقلاب فرانس کے بعد ہوتا ہے۔لیکن یہ برگ و بار دو عظیم جنگوں کے بعد ہی لاتا ہے۔سائنس کی ترقی اور اخلاقی انحطاط وجودیت کے پودے کی آبیاری کر تے ہیں۔چنانچہ وجودی فلسفے کو سمجھنے کے لئے انقلاب فرانس،دونوں جنگ عظیم،سائنسی اور تکنیکی ثقافت اور قدیم فلسفوں کا جائزہ ناگزیر شرط ٹھہرتا ہے۔

انقلاب فرانس:۔

فرانس کے انقلاب کی چلمن میں جھانک کر دیکھا۔ اسے تو بہت سی بجلیاں کوندتی ہوئی نظر آتی ہیں۔ان بجلیوں کو ہم انقلاب فرانس کے اسباب کے طور پر پیش کر سکتے ہیں۔فرانس کے انقلاب کے آغاز سے قبل فرانسیسی عوام کی ناگفتہ بہ اور قابل رحم حالت کی طرف مشہور مورخ KETTEBY نے اس طرح اشارہ کیا ہے۔

> ''فرانس کا پرانا نظام حکومت اپنی تمام چمک کے باوجود اپنی بدنظمی کے آثار کو چھپانے میں ناکام تھا۔.........ایسی تاریکی میں جو روشنی کے عکس کی وجہ سے اور بھی گہری ہوگئی تھی وہ بادشاہت دیکھی جاسکتی تھی جو آمر بھی تھی اور کمزور بھی۔

پھر اس وقت کا چرچ دنیا پرست اور بدعنوان تھا۔ اس وقت کا ایلیٹ کلاس مفلوج تھا۔ معاشی نظام کھوکھلا تھا وسط طبقہ ناراض تھا۔ کسان طبقہ استحصال زدہ تھا۔ ملک میں مالی، انتظامی اور اقتصادی انتشار تھا۔ ملک ابل رہا تھا اور باہمی شکوک وشبہات اور بدنظمی کی وجہ سے منقسم تھا۔ مختصراً اس وقت فرانس میں جیسا کہ چیسٹر فیلڈ نے کہا تھا وہ تمام عناصر جود تھے جو کسی ملک کو انقلاب کی جانب لے جاتے ہیں۔''

(آدھونک کال کا اتیہاس، کیٹل بی، صفحہ۔۱۴)

انقلاب فرانس کے پیچھے مندرجہ بالا اسباب تو کارفرما تھے ہی، اسی وقت فرانس کے سیاسی افق پر تین عظیم مفکر بھی نمودار ہوئے اور اپنے افکار وخیالات سے انقلاب کی جانب بڑھتے ہوئے قدم کو تیز تر کردیا۔ میری مراد والٹیئر، روسو اور مانٹیسکو سے ہے۔ عوام نے ان تین بڑے مصنفوں کے افکار کا گہرا اثر قبول کیا۔ والٹیئر مروجہ مذہبی حالات سے سخت نالاں و برگشتہ تھا۔ اسے راسخ العقیدگی اور جبر و استحصال سے سخت نفرت تھی۔ چنانچہ اپنی زندگی کے آخری ایام میں وہ مذہبی ٹھیکیداروں کا سخت نکتہ چیں ہوگیا۔ اس نے بانگ دہل یہ اعلان کیا کہ۔۔

''ان مذہبی جنونیوں اور شاطر افراد کی جڑیں کاٹ دو۔ لفظی صناعی سے بھری تقریریں کرنے والے اور فضول بحث ومباحثہ کرنے والے جھوٹوں کا منہ بند کر دو۔ ان کی جھوٹی تواریخ جلا دو.......... کیوں کہ ان لوگوں کی سبھی باتیں احمقانہ ہوتی ہیں، دانشوروں کو ان بے وقوف لوگوں کی غلامی سے بچایا جائے۔ آئندہ آنے والی نسل اس آزادی کے لئے ہماری احسان مند ہوگی۔''

(آدھونک کال کا اتیہاس، کیٹل بی، صفحہ ۱۵)

والٹیئر کے ان انقلابی خیالات نے مذہب اور کلیسا کو سخت ضرب لگائی۔ کلیسا کی بنیادیں ہل گئیں۔ روحانی آدرشوں کے خلاف ایک فضا تیار ہوئی۔ راسخ العقیدگی کی لے دھیمی پڑ گئی عقلیت سامنے آئی اور قرون وسطی کی مذہبی اجارہ داری کا قلع قمع کیا۔ کیتھولک نظریے کے دوش بدوش

پروٹسٹنٹ عقیدہ آ کھڑا ہوا۔ دوسرا اہم مصنف روسو تھا جس نے "سماجی سمجھوتہ" نام کی ایک کتاب لکھی اور یہ ثابت کیا کہ سبھی طرح کی حکومتیں سماجی سمجھوتہ کے اصول پر تشکیل پاتی ہیں۔ مانٹیسکو نے قانون کے مفہوم اور منطق پر روشنی ڈالی اور عوام کو قانون کی اہمیت اور افادیت سے روشناس کرایا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ عوام بیدار ہوئے، ان کی آنکھوں سے پردہ ہٹا۔ انہیں پہلی بار حقائق کا عرفان حاصل ہوا۔

غرض یہی سب وجوہات تھیں جنھوں نے انقلاب فرانس کو جنم دیا۔ یہ انقلاب کن مراحل سے گذرا بیسٹل کیسے حملے کی زد میں آیا۔ ڈائرکٹری شاسن کب اور کیوں کر شروع ہوئی۔ نپولین نے کون کون سی فوجی مہمات سر کیں۔ پڈا ماؤنٹ ملان اور لومبارڈی کی جنگ کیوں کر ہوئی۔ لوئی کیوں اپنی بیوی اور سگے رشتہ داروں سے ساتھ قیدی بنایا گیا۔ نپولین نے واٹرلو کے میدان میں کیوں کر شکست کھائی، ان تمام امور پر خامہ فرسائی کرنا تاریخ نویسوں کا کام ہے۔ مجھے تو انقلاب فرانس کے نتائج سے سروکار ہے جنھوں نے دو ادوار کے درمیان واضح طور پر خط تقسیم کھینچ کے رکھ دیا۔ انقلاب فرانس اٹھارہویں صدی اور آج کی دنیا کے درمیان ایک دیوار کی صورت کھڑا ہے۔ اس بیچ میں ایک دنیا گزر چکی ہے۔ اب وہ کبھی لوٹ کر نہیں آئے گی۔ وہ دنیا تھی جس پر پوپ اور پرانی اقدار و روایات کی حکمرانی تھی، جہاں سامراجی سلطنتیں تھیں، جہاں جاگیرداری نظام تھا اور جہاں طبقہ حکام کو ہر قسم کی سہولتیں فراہم تھیں، لیکن انقلاب فرانس کے بعد ایک نئی دنیا وجود میں آئی۔ نئے انسان نئی اقدار اور نئی آوازوں نے انگڑائی لی۔ اس دنیا میں آرام بھی میسر ہے اور بے چینی بھی۔ سہولتیں بھی ہیں اور خطرات بھی، ایک وجودی انسان کی شناخت اسی دنیا میں کی جا سکتی ہے۔

انقلاب فرانس سے قبل کے دو اور انقلابوں کا بھی ذکر یہاں ضروری ہے۔ جنھوں نے یورپ کی سیاست اور معیشت پر دیرپا اثرات چھوڑے۔ یہ دو انقلاب تھے۔ امریکہ کی جنگ آزادی اور صنعتی انقلاب، امریکہ کی جنگ آزادی نے انگلینڈ کی مستحکم دیوار میں دراڑ ڈال دی اور نو آبادیت کی بنیاد کو زبردست دھچکا پہنچایا۔ صنعتی انقلاب نے زراعت کو متاثر کیا۔ صنعت کو فروغ

بخشا اور تجارت کو حیرت انگیز ترقی دی۔ اگر چہ یہ تینوں انقلابات اہم تھے اور ان کی اثرات دور س رہے لیکن ان میں انقلاب فرانس اس لحاظ سے اہم ہے کہ اس نے مذہبی اقدار، راسخ العقیدگی، رسمیت اور روایتی جکڑ بندیوں سے لوگوں کو نجات دلوائی۔ اور ان کی جگہ عقلیت، روشن خیالی، آزادی اور مساوات کو فروغ بخشا۔

پہلی جنگ عظیم:۔

پہلے ہی کہا جا چکا ہے کہ وجودیت کی توسیع و ترویج دو جنگ عظیم کے دوران ہوئی۔ لہذا اس کا سراغ جنگ عظیم کے زیر اثر پیدا ہونے والے معاشی، سیاسی، معاشرتی، اور تہذیبی بحران، ہلچل، خوف اور انتشار کی ایک عام فضا، مایوسی، محرومی اور مظلومی کے احساسات میں لگایا جا سکتا ہے۔ پہلی جنگ عظیم کے دوران لوگوں نے لمحوں میں اپنی دولت لٹتی دیکھی، اپنے احباب، عزیز اور اقارب کو خاک و خون میں تڑپتے دیکھا۔ بموں کی گڑگڑاہٹ، آسماں سے برستی ہوئی آگ کی بارش، فضا میں پھیلا ہوا سیاہ دھواں، سائرن کی آواز، ہوائی حملوں کا ہر لحہ خطرہ، اشیائے ضروریہ کی قلت اور اسی قسم کے سینکڑوں مسائل کے بیچ وہ پل کر جوان ہوا۔

پہلی جنگ عظیم کا خاتمہ اجتماعی موت اور خوف ناک تباہی پر ہوا جس نے مستقبل میں اور بھی جھگڑوں کی بنیاد ڈالی۔ اس جنگ نے کسی بھی مسئلہ کا مستقل حل نہ نکالا۔ جنگ کے بعد عالمی مندی ہوئی جس کے تصور ہی سے جسم پر رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں۔ عالمی مندی کا بہت برا اثر عام زندگی پر پڑا۔ بے روزگاری عام ہوئی۔ غریبی کا خوفناک دیو آ کھڑا ہوا اور معاشی نظام اپاہج بن کر رہ گیا۔

دوسری جنگ عظیم:۔

پہلی جنگ عظیم کے خوفناک انجام سے ابھی لوگ دوچار ہی تھے کہ جاپان نے ۱۹۳۱ء میں منچوریا پر بلہ بول دیا۔ اور آہستہ آہستہ دنیا دوسری جنگ عظیم کی طرف بڑھتی گئی۔ دوران جنگ لوگوں کو جنگ کے بارے میں سوچنے کے علاوہ اور کوئی موضوع نہ رہا۔ سنسان پڑی ہوئی دکانیں، ویران گلیاں، جنگ سے پیدا شدہ خوف و دہشت، سہمے ہوئے لوگ، غرض یہ کہ ایک قیامت کا منظر

تھا۔ فوجیں انسانوں کو مچھروں کی طرح مار رہی تھیں۔ پہلی جنگ عظیم میں جن بیویوں کے شوہر نے جام اجل نوش کیا تھا اب ان کے لاڈلوں کی باری تھی۔

جنگ کی خوفناک تباہیوں نے انسانی زندگی کی حیوانیت، وحشی پن، بہیمیت، خودغرضی اور شیطنیت کا ایسا پردہ فاش کیا کہ انسانیت اور آدمیت پر سے لوگوں کا اعتماد اٹھ گیا۔ چاروں سمت ناامیدی، مایوسی، محرومی، خوف، ہراس اور دہشت کی فضا مسلط ہوگئی۔ زندگی اور ادب کی قدریں غیر متعین نظر آنے لگیں۔ جس کے نتیجہ میں فکر کی تمام روایتی اقدار لڑکھڑا گئیں۔ موت کے جس المناک پہلو کا مشاہدہ لوگوں نے جنگ عظیم کے دوران کیا، اس نے ایک ردعمل کی شکل اختیار کر لی اور زندگی کا ایک نیا نظریہ ناگزیر ہوگیا۔ ماضی اور مستقبل کے سلسلے میں انسانوں کے ذہن میں جو سنہرے تخیل موجود تھے جنگ نے انہیں ریزہ ریزہ کر دیا۔ اس ضرب کو نہ تو مذہبی قدریں روک پائیں اور نہ ہی راسخ العقیدگی نے کچھ دفاع کیا۔ جنگ کے بعد انسانوں کے پاس صرف اس کا وجود رہ گیا۔ جو شک سے بالاتر تھا۔ چنانچہ وہ اپنے ہی وجود کو بنیاد بنا کر مسائل حیات کی گتھیوں کو سلجھانے میں مصروف ہوگیا۔ ایک نئے انسان نے جنم لیا۔ اور یہ احساس عام ہوگیا کہ انسان خود میں معنی خیز اور قیمتی ہے۔ اس کے پاس اپنی داخلی بصیرت اور قوت ہے جن کی مدد سے وہ اپنی راہ خود متعین کر سکتا ہے۔ انجام کار لوگوں کا رجحان داخلیت کی طرف ہوتا گیا۔ اس کی کیفیت اس شتر مرغ جیسی ہوگئی جو اپنے فکری ریگستان میں چند لمحے کے لئے اپنے سر کو چھپا کر یہ سمجھ لیتا ہے کہ وہ تیز آندھیوں سے محفوظ ہوگیا۔ لیکن سچی بات تو یہ ہے کہ اسے ایک ایسی حقیقت کا سامنا کرنا پڑا جس کی تہوں میں محرومی اور مایوسی کی بھیانک موجیں موجزن تھیں۔ اسی تلخ اور کڑوی حقیقت نے وجودیت کے احساس کو عام کیا۔

سائنس کا اثر:

یوروپ میں سائنس نے بے پناہ ترقی کی ہے، سائنس کی سرعت رفتار ترقی نے مشینی تہذیب کو جنم دیا۔ یہ مشینی تہذیب اپنے جلو میں نعمتوں کے ساتھ کئی لعنتوں کو بھی چھپائے ہوئی ہے۔ تکنیکی علم نے جہاں انسان کو بے پناہ سہولیات فراہم کی ہیں وہیں انسانی تحفظ اور بقا کا بھی سوال کھڑا کر

دیا ہے۔ آج سائنس کی بدولت انسان گھنٹوں کا سفر منٹوں اور لمحوں میں طے کر لیتا ہے لیکن یہ سفر کب اس کا آخری سفر ثابت ہو جائے کچھ کہا نہیں جا سکتا۔ اس تہذیب کی سب سے بڑی خامی یہ ہے کہ انسان مشینوں کو بنا کے خود اس کا غلام بن گیا ہے۔ آج آدمی آدمی کے لئے اجنبی ہے۔ انسانی رشتے کی کڑیاں بکھر چکی ہیں، آج کا مشینی انسان احساس و جذبہ سے عاری جینے پر مجبور ہے۔ مزید یہ کہ مشینوں کی کثرت نے اس کی جسمانی صلاحیتوں کو بھی سلب کر لیا ہے۔ مشینوں کی انہی لعنتوں کے پیش نظر ارک فرام نے کہا تھا کہ ''انیسویں صدی میں خدا مرا تو بیسویں صدی میں انسان ہی مر گیا''۔ آج کل خوف و دہشت، سراسیمگی، بوریت، لایعنیت، کرب و اضطراب اور تنہائی کے احساس کی جو عام فضا پائی جاتی ہے وہ بہت حد تک اس مشینی تہذیب کی زائیدہ ہے۔ سائنس نے ہماری مدافعت کے لئے ایٹم بم کی ایجاد کی لیکن سائنس داں ایٹم بم بناتے ہوئے یہ بھول گئے کہ اس کی زد میں آخر کون آئے گا۔ ظاہر ہے انسان ہی۔ ایسی حالت میں انسان کا خوف و سراسیمگی میں اسیر ہونا فطری ہے۔ یہ انسانی تہذیب کا عجیب و غریب المیہ ہے کہ اب انسان کی موت بھی فطری نہیں رہی۔ آج اجتماعی موت کا احساس شدید طور پر پایا جاتا ہے۔ پھر سائنس کی ترقی نے ایک اور غضب یہ ڈھایا کہ قدیم اخلاقی اقدار کی بنیادیں ہلا دیں اس کے نزدیک خدا، پیغمبر، آخرت اور الہامی کتابیں بے معنی ٹھہریں جب خدا ہی نہیں رہا تو اس کے قوانین و احکام پر عمل در آمد کیسا؟ یہی وجہ ہے کہ عہد حاضر اپنی مشینی تہذیب اور سائنسی نظریے کے ساتھ تمام ازمنہ کے سامنے ایک سوالیہ نشان بن گیا ہے۔ Kettleby نے ٹھیک ہی لکھا ہے کہ:

'' سائنس صنعت اور جمہوریت اپنے تمام تر مخدوش معنوں اور غیر حکیمانہ ترقیات کے ہمراہ ایک ساتھ سامنے آئی ہیں اور کامیاب ہوئی ہیں۔ انہوں نے پوری دنیا کو احاطے میں لے رکھا ہے اور وہ مشکوک ماضی پر بھی ظفریاب ہوئی ہیں۔ انہوں نے ہمیں رفتار دی ہے لیکن ہم سے فرصت کے اوقات چھین لئے ہیں۔ انہوں نے ہمیں مشین دی ہیں لیکن ہم سے دستکاریاں چھین لی ہیں انہوں نے ہمیں قوتیں دی ہیں لیکن ہم سے پرانے مذاہب لے لئے

ہیں۔ عظیم تنظیموں اور فاصلاتی کنٹرول کی وجہ سے جوابدہی اور ذمہ داریاں تقسیم ہوگئی ہیں۔ جدید دنیا کی ہمہ جہت کشش اور ہشت پہلو تعلقات نے اس پہلو سے ہماری توجہ ہٹادی ہے جو انسانی آزادی کی لازمی شرط ہے۔ وہ خطرے اور برائیاں جو پوشیدہ معلوم ہوتی تھیں اب کھل کر سامنے آگئی ہیں۔ نئی عمرانیات نے نئی قدروں، عظیم رائے عامہ اور عوامی فیصلوں، نئے مظالم، نامعلوم حکومتوں اور ذمہ داریوں کو جنم دیا ہے''

(آدھونک کال کا اتیہاس۔ سی ڈی ایم۔ کو نلبی، مترجم ومتو پرکاش صفحہ۔۹۔۱۰، مطبوعہ ۱۹۸۲ء)

کیٹل بی کے آرا سے اختلاف کی گنجائش نہیں۔ انہوں نے سائنس، صنعتی اور مشینی زندگی کے متعلق بڑی حقیقت پسندانہ باتیں کہی ہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ وجودیت کے احساس کو عام کرنے میں سائنس کا بھی بڑا ہاتھ ہے۔

مذہبی اور اخلاقی پس منظر:۔

مذہب اور عقیدے کا زوال یورپ کی جدید تاریخ کا ایک تلخ المیہ ہے۔ زوال مذہب کا آسان مفہوم تو یہی ہے کہ مذہب کو انسانی زندگی میں اب وہ مرکزیت حاصل نہیں رہی جو کسی زمانے میں تھی۔ نیز یہ کہ گرجا گھر کی اہمیت وافادیت بھی ختم ہو چکی ہے۔ وہ اب دکھی اور مظلوم انسانوں کی چارہ جوئی کرنے سے قاصر ہے۔ اس کی توجہ آج زیادہ تر ظاہری تزک واحتشام اور خارجی آداب و رسوم تک محدود ہو کر رہ گئی ہے۔ خود مذہب رسمیت اور سالوسیت کا مترادف بن کے رہ گیا ہے اس کی داخلی روح اور حقیقی احساس مفقود ہو چکا ہے۔ بلاشبہ گرجا گھر اب بھی موجود ہیں۔ گرجا گھروں کی زیارت کرنے والوں کی بھی خاصی تعداد ہے۔ چند معروف مذہبی رسالے بھی منظر عام پر آرہے ہیں۔ لیکن ان تمام باتوں کے باوجود یہ حقیقت اپنی جگہ اٹل ہے کہ مذہبیت اپنی روح سے محروم ہو چکی ہے۔ وہ اپنی قوت اور کشش نیلام کر چکی ہے۔ اس پر چند لوگوں کی اجارہ داری قائم ہے۔ پادری جس طرح چاہتے ہیں، عوام کا استحصال کرتے ہیں۔ وہ سرتاسر فسق وفجور

میں غرق ہیں۔ خود گمراہ ہیں اور عوام کو بھی گمراہ کرتے ہیں۔ یہی وہ صورت حال تھی جس کے خلاف یورپ میں فکری اور عوامی سطح پر سخت ردعمل ہوا۔ لوگ مذہب اور کلیسا سے دل برداشتہ ہو گئے۔ ان کا مذہب پر سے اعتماد اٹھ گیا۔ مذہبی پستی اور عقیدے کی سطحیت نے خدا کی ذات کو بھی ان کی نظر میں مشکوک بنا دیا۔ غالباً اسی صورت حال نے نطشے کو یہ اعلان کرنے پر مجبور کیا کہ خدا مر چکا ہے۔ اس لئے کہ وہ خدا جو ظالم و جابر اور فاسق و فاجر کو سزا نہیں دے سکتا اور جو پادریوں اور مذہبی اجارہ داروں کے ہاتھوں میں محض ایک کھلونا بن کر رہ گیا ہو وہ خدا زندہ کیسے ہو سکتا ہے۔ یا پھر وہ خدا جو مظلوموں کی مدد نہیں کر سکتا۔ مصیبت زدہ کی آہ و بکا نہیں سن سکتا۔ مجروح روحوں پر مرہم پاشی نہیں کر سکتا۔ بے کسوں اور مجبوروں کی دادرسی نہیں کر سکتا، زندہ کیسے ہو سکتا ہے۔ نطشے کے اس باغیانہ خیال میں تو خیر خدا کے وجود کا ایک پہلو نکلتا بھی ہے لیکن بعض وجودی مفکروں نے تو سرے سے اس کے وجود ہی سے انکار کر دیا۔ مثلاً سارتر کہتا ہے:

> **God does not exist, man simply is... Man is nothing else that which he makes of him self."**
>
> **(Irrational man By william Barret pg-20)**

مذہب کے خلاف یہ ردعمل صرف انٹیلکچویل سطح پر ہی نہیں ہوا بلکہ اس کے اثرات دور رس رہے۔ اس کے دائرے میں یورپ کے وہ عوام بھی آئے جو مذہب سے نالاں و برگشتہ تھے۔ زوال مذہب اور عقیدے کے انحطاط نے اس اجتماعی نفسیات کو شدید دھچکا پہنچایا جو مخصوص اقدار و روایات، رسوم و قوانین اور علامات و تمثیلات سے متشکل ہوئی تھی اور اس کی جگہ ایک ایسی نفسیات نے جنم لیا جو لامکانیت کے احساس سے دوچار تھی۔ اب نہ کوئی سمت تھی اور نہ کوئی منزل۔ آدمی اپنی جڑ سے محروم ہو چکا تھا۔ وہ طوفانوں کے تھپیڑے کھا رہا تھا۔ اس کی موجوں سے نبرد آزما تھا۔ مگر اسے کوئی کشتی ایسی نظر نہیں آ رہی تھی جو اسے صحیح و سالم ساحل تک پہنچا دے۔ انجام کار اسے اپنے دست بازو پر بھروسہ کرنا پڑا، اپنے وجود اور اپنی داخلی قوتوں کو راہ بر بنانا پڑا۔ ہم اسے وجودیت کا

نقطۂ آغاز کہہ سکتے ہیں۔

WILLIAM BARRET اپنی کتاب "IRRATIONAL MAN" میں لکھتا ہے:

"The loss of the church was the loss of a whole system of symbols,images dogmas and rites which had the psychological validityof immediate experience,and within which hither to the whole psychic life of western man had safely Contained .in losing religion man lost the concrete connection with a transcedent realm of being;he was set free to deal with this world in all its brute objectivity.But he was bound to feel homeless in such a world which no longer answered the needs of this spirit. A home is the accepted frame-work which habitually contains our life. To lose one,s psychic container is to be cast adrift, to become a wanderer upon the face of earth. Henceforth in seeking his own human completeness , man would have to do for himself what he ones had done for him,unconciously, by the church,though the medium of its sacramental life Naturally enough,mansfeeling of homelessness did not make itself felt for some

times;the renaissance man was still enthralled by a new and powerful vision of masterly over the whole earth."

(Irrational man By william Barret pg- 21-22)

مذہب اور عقیدے کے زوال نے اخلاقی انحطاط کے لئے بھی راہ ہموار کی۔ جب خدا ہی نہیں رہا تو پھر اس کے ذریعہ بنائے گے اخلاقی قوانین کی کیا وقعت؟ خدا کی ہستی اخلاقیات کا سب سے بڑا منبع و سرچشمہ تھی۔ لیکن خدا کے وجود سے انکار کے بعد لوگوں کو من مانی کرنے کی چھوٹ مل گئی۔ وہ شتر بے مہار بن کر رہ گئے۔ آزاد خیالی اور آزادروی کے نام پر ہر ایسے عمل کو مستحسن قرار دیا جانے لگا جسے مذہب اور اصول اخلاق نے مردود و ملعون ٹھہرایا تھا۔ اخلاقی انحطاط کے پس پست عام زندگی سے مذہب کا انخلا تو کام کر ہی رہا تھا ساتھ ہی انیسویں صدی اور بیسویں صدی کے مروجہ افکار و تصورات بھی کم ذمہ دار نہ تھے۔ محمد اسد لکھتے ہیں

''جنگ عظیم کے بعد جب اخلاقی قدروں کو ایک عام اور ہمہ گیر زوال ہوا تھا تو قدرتی طور پر وہ حجابات بھی اٹھ گئے جو مرد اور عورت کے درمیان تھے۔ اس واقعہ کو میری رائے میں انیسویں صدی کی رجعت پسندی کے خلاف محض ایک ردعمل قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ یہ بڑی حد تک اس حالت یا اس ماحول سے جہاں معین اخلاقی قدریں ابدی، ازلی اور شبہ سے بالاتر سمجھی جاتی تھیں اس حالت یا ماحول کی طرف بے مزاحمت ردعمل تھا۔ جہاں ہر چیز مشکوک اور غیر یقینی تھی وہ اس اعتقاد سے کہ انسان آگے بڑھ رہا ہے اور ترقی پذیر ہے، واپسی تھی اس تلخ بیداری BITTER DISILLUSIONMENT کی طرف جس کا داعی NIETZSCHE تھا۔ اس روحانی منکریت SPIRITUAL NIHILISM کی طرف جس کی پرورش نفسیات کے علمائے تحلیل نے کی تھی''۔

(طوفان سے ساحل تک، یعنی تہذیب جدید کے مرکز سے امن وامان کے مرکز تک، از
محمد اسد اللہ، (سابق لیو پولڈ ویس) مترجم محمد الحسنی، ص۔۷۲)

مذہب سے بے زاری اور مروجہ مغربی نظریات وتصورات کے نتیجے میں پیدا شدہ اخلاقی انحطاط کے سبب عوام میں جو روحانی انتشار اور بے چینی پھیلی اور اخلاقی اقدار ومعیار کے فقدان سے جو ایک خلا پیدا ہوا اس کا فوری سد باب نہ کیا جا سکا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ پریشانیاں بڑھتی گئیں۔ بے چینی کی لے تیز ہوتی گئی۔ کرب واضطراب ماحول پر چھاتا چلا گیا۔ انسان مجسم سوال بنا ادھر ادھر دیکھتا، لیکن اسے کہیں سے تسلی بخش جواب نہیں ملتا۔ علم کا دعوی تھا کہ تحقیق ہی سب کچھ ہے۔ وہ یہ بھول گیا تھا کہ اگر علم کے پیچھے کوئی اخلاقی مقصد نہ ہو تو اس کا نتیجہ سوائے انتشار اور بے چینی کے کچھ نہیں۔ انقلابی ذہن کے پروردہ اشتراکیت پسند صرف ظاہری حالات یعنی اجتماعی اور اقتصادی ضروریات کی روشنی میں سوچنے کے عادی تھے ان لوگوں نے مادی فلسفہ کا ایجاد کیا تھا۔ جو مابعد الطبیعات کا دشمن تھا۔ اور بکھرے ہوئے اخلاقی اصول کے ٹکڑوں کو اور بھی بکھیرنے پر آمادہ۔ رہ گئے مذہبی پیشوا اور دینی رہنما تو ان کا سب سے زیادہ محبوب مشغلہ یہ تھا کہ وہ خود اپنے عادات و اطوار پر جو عرصہ دراز سے بے وقعت اور بے جان ہو چکے تھے، اڑے تھے۔ ان کو یہ زعم تھا کہ وہ صالحین میں سے ہیں اور ان کو خدا کا تعارف کرانے اور اس کی صفات و برکات بیان کرنے کا حق دیا گیا ہے انہیں اپنے عہد کی اخلاقی صورت حال کو سدھارنے کی مطلق فکر نہ تھی۔ وہ اپنی ہی دنیا میں مگن تھے۔ لیکن اخلاقی سطح پر ایک زبردست تغیر رونما ہو چکا تھا۔ اس اخلاقی تغیر کے دو ہی نتیجے مرتب ہو سکتے تھے یا تو مکمل انارکی اور کلبیت یا پھر ایک مجتہدانہ اور تخلیقی کوشش جو ایک بہتر زندگی کی تشکیل کر سکے۔ اس سمت میں مجتہدانہ اور تخلیقی کوششیں کہاں تک ہو سکیں، وہ سب کو معلوم ہے۔ البتہ انارکی اور کلبیت کو برگ و بار لانے کا پورا پورا موقع فراہم کیا گیا۔ اس انارکی اور کلبیت کے ماحول میں انسان کی انفرادی پریشانیاں پروان چڑھیں۔ وجودی سطح پر وہ بکھر گیا۔ اور اپنی ہی ذات کی بکھری ہوئی کرچیوں کو داخلی سطح پر سمیٹنے لگا۔ مذہب واخلاق کی مستحکم دیواروں کے انہدام کے بعد اسے کسی مطلق اور ناطق اخلاقی اصول پر اعتماد نہیں رہا۔ اس کا نقطہ نظر یہ قرار پایا کہ اخلاق

ایک اضافی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ وقت، زندگی اور بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ بدلتا رہتا ہے۔ اخلاق ایک خودرو پودے کی مانند ہے۔ یہ انسان کے باطن سے پھوٹتا ہے اور جبر وتقلید سے اس کا کوئی سروکار نہیں۔ وجودیت کی تہہ میں اخلاق کے اس تصور کی کارفرمائی ملتی ہے۔

وجودیت کا فلسفیانہ پس منظر:۔

عصری افکار وخیالات سے قبل فلسفہ کی ایک مربوط اور توانا تاریخ ملتی ہے، ان فکری تحریکوں کا سلسلہ بہ سلسلہ جائزہ لینا تاریخ کا کام ہے۔ تاہم عصری فلسفہ خصوصاً وجودیت کی تفہیم کے لئے لابد ہے کہ مختلف عہد میں فلسفہ کے بدلتے ہوئے رجحانات ومیلانات پر نگاہ رکھی جائے۔ ہم اپنے مطالعے کی سہولت کے لئے تاریخ، فلسفہ کے چار ادوار قائم کر سکتے ہیں۔

(۱) فلسفۂ قدیم

(۲) فلسفۂ قرون وسطی

(۳) فلسفۂ جدید اور

(۴) عصری فلسفہ

فلسفہ قدیم کا زمانہ چھٹی صدی عیسوی قبل مسیح سے لے کر تیسری صدی تک متعین کیا جا سکتا ہے۔ اس عہد کے فلسفیوں میں تھیلز، انا کسامنڈر، انا کسامنیز، پائی تھا غورث، ہیرا کلائٹس، ایمپی ڈوکلز، انا کسا غورث، سقراط، افلاطون، ارسطو، زینو، پلاطینوس، وغیرہ کے نام نمایاں ہیں۔ فلسفہ قدیم کا آغاز خارجی عالم کے جوہر کی جستجو سے ہوتا ہے اور دھیرے دھیرے انسان کے باطن کی طرف سفر کرتا ہے۔ انسانی فطرت کی تفہیم میں عہد قدیم کے فلسفیوں نے اپنے مطالعے کا دائرہ فرد کے شعور اور اخلاق تک محدود رکھا۔ نفسیات، سیاسیات اور شعریات وغیرہ بھی زیر بحث آئے۔ لیکن توجہ کا مرکز اخلاق اور منطق ہی ٹھہرا۔ کیوں کہ ان علوم کا تعلق انسانی عقل اور اس کے اعمال وافعال سے تھا۔ اس عہد کے فلسفہ کا اساسی سوال یہ تھا کہ خیر اولی کیا ہے؟ اور انسانی زندگی کے اغراض و مقاصد کیا ہیں؟ ان سوالوں سے متصادم ہونے کے بعد فطری طور پر ان کا دائرہ فکر مابعد الطبیعاتی مسائل سے وابستہ ہوا۔ اور انجام کار وجود حقیقی سے متعلق مسائل اور خالق ومخلوق کے رشتے کی

وضاحت ان کے مطالعے کا اہم موضوع بن گئے۔ اس طرح عہد قدیم کے فلسفیوں نے مذہبیات کے احاطے میں قدم رکھا۔

عہد قدیم کے مفکروں نے اپنی فکر کا آغاز خارجی کائنات کے مطالعہ سے کیا۔ ان لوگوں کا احساس تھا کہ خارجی عالم منظم، متوازن اور حسین ہے۔ چنانچہ ان کی فکر کا دوسرا اہم موضوع حسن تھا۔ حسن کی ماہیئت پر غور کرتے ہوئے وہ حسن مطلق تک پہنچتے تھے۔ ان کے دیوی دیوتا، آرٹ اور ادب وغیرہ میں احساس حسن نمایاں طور پر موجود ہے۔ یہ فلسفی عقل وشعور پر بھی پورا اعتماد رکھتے تھے۔ ان کا یقین تھا کہ یہ فطرت ایک متعینہ نظام کے تحت حرکت پذیر ہے جس کے اسرار ورموز تک رسائی عقل کے ذریعہ ہی ممکن ہے، منطق واستدلال انہیں جس نتیجے پر لیجاتے وہ بخوشی اس کے پیچھے ہو لیتے۔ قدیم مفکرین کے نزدیک ریاست کی اہمیت مسلم تھی۔ وہ ایک اجتماعی ادارہ تھا۔ اس کے شہری محض ایک جز وکل کی حیثیت رکھتے تھے۔ ان کے مطابق ریاست کا فلاحی ہونا ناگزیر تھا۔ افلاطون اور ارسطو کے یہاں یہ خیال نمایاں طور پر واضح ہوا ہے۔ اب ایسی صورت میں فرد کے ذاتی اور وجودی مسائل کو جس حد تک نظر انداز کیا گیا ہوگا محسوس کیا جا سکتا ہے۔

فلسفہ قرون وسطی کا زمانہ چوتھی صدی سے لے کر تیرہویں صدی عیسوی تک متعین کیا جا سکتا ہے اس عہد کے فلسفیوں میں سینٹ آگسٹائن، سینٹ تھامس، اکیونس، جان ڈنس اسکاٹ، ولیم آف آکم، ابن رشد، فارابی، الکندی، ابن سینا وغیرہ کے نام نمایاں طور پر قابل ذکر ہیں۔ اس عہد میں فکر کی اتنی متخالف ومتضاد لہریں آپس میں گڈمڈ نظر آتی ہیں کہ انہیں اختصار کے ساتھ سمیٹنا خاصا دشوار طلب مرحلہ ہے۔ تاہم اس عہد کے فلسفے کے اہم رجحانات کی طرف نشاندہی کی جا سکتی ہے۔ سبھی جانتے ہیں کہ اس عہد میں مختلف مذہبی تحریکیں وجود میں آئیں۔ عیسائیت پروان چڑھی، بعد ازاں عرب سے اسلام کی روشنی پھوٹی۔ لہذا قرون وسطی کے فلسفے پر مذہبی چھاپ گہری ہے۔ بیشتر فلسفیوں کے افکار وخیالات مذہبی تصورات سے مملو ہیں۔ ان کی فکر کی ساری توجہ اس امر کی جانب ہے کہ کسی طرح خدا کی وحدانیت اور اس کی حقانیت اور حاکمیت کو ثابت کیا جائے۔ اس کاوش میں انہیں یونانی مفکروں کے افکار وخیالات سے خاصی روشنی ملی۔ بعض فلسفیوں نے تو ارسطو

اور افلاطون کے شارح کی حیثیت سے ہی شہرت حاصل کی۔ اس عہد کے فلسفے کی دوسری بڑی خصوصیت یہ ہے کہ عقل وشعور کی برتری کم ہو جاتی ہے اور اس کی جگہ عقیدت لے لیتی ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ قدیم فلسفہ کے برعکس ریاست کی بجائے کلیسا کو اہمیت حاصل ہو جاتی ہے۔ فرد کے ذاتی مسائل یہاں بھی نظرانداز ہوتے ہیں۔ انسانی وجود سے چشم پوشی اس عہد میں بھی عام ہے۔

فلسفہ جدید کا زمانہ چودہویں صدی سے لے کر انیسویں صدی تک محیط ہے۔ اس عہد کے مفکروں میں بیکن، ہابس، ڈیکارٹ، اسپی نوزا، لاک، برکلے، فشٹے، شیلنگ، ہیگل، شوپنہاور وغیرہ کے نام خاص طور پر لئے جا سکتے ہیں۔ اس عہد میں فکر کا منظر نامہ بدلا بدلا سا نظر آتا ہے۔ نشاۃ الثانیہ نے فکر کی دنیا میں انقلاب برپا کر دیا۔ سائنس کی ترقی کی وجہ سے اندھی عقیدت اور مذہبیت کی جڑیں اکھڑنے لگیں۔ مسئلہ الہیات پس پشت ڈال دیا گیا۔ اور مسائل کائنات پر توجہ کی جانے لگی۔ مطالعہ کائنات کے لئے سائنس کو اساس بنایا گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ فلسفہ کلیسا کی محدود دنیا سے نکل کے کھلی اور آزاد فضا میں سانس لینے لگا۔ اخلاق، مذہب، آرٹ اور سائنس وغیرہ کا مقام آزادانہ طور پر متعین کیا جانے لگا۔ مزید یہ کہ انفرادی نقطہ نظر کی ترقی ہوئی۔ فلسفی جس صداقت کو محسوس کرتے، بلا کم وکاست اور بغیر جھجک کے پیش کر دیتے۔ اسی انفرادی نقطہ نظر کا نتیجہ یہ ہوا کہ کوئی بھی فلسفی ایک دوسرے سے متفق نہ ہو سکے۔ نشاۃ الثانیہ نے نظریہ قومیت اور وطن پرستی کو عام کیا تھا۔ اپنی زبان، اپنی تہذیب اور اپنے ملک سے گہری محبت پیدا کی تھی۔ اس کا اثر مفکرین پر بھی نظر آتا ہے۔ وہ اپنی ہی زبان میں فکر کرتے اور اپنی ہی زبان میں اسے پیش کرتے نظر آتے ہیں اس طرح یہ مفکرین صحیح معنوں میں اپنے ماحول اور حالات کے پیداوار ہیں۔

فلسفہ جدید کا سب سے نمایاں نام ہیگل ہے۔ عہد جدید کا وہ سب سے زیادہ ذی اثر فلسفی ہے اس کے افکار وخیالات نے تقریباً نصف صدی تک بلاشرکت غیرے جرمنی کی علمی وفکری فضا پر حکمرانی کی ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ عصری فلسفے کے تمام دبستان ہیگل کے فلسفے کے کسی نہ کسی پہلو کے ردعمل کے طور پر سامنے آئے ہیں۔ خاص طور سے وجودیت کو ہیگل کے نظریات وافکار کا ردعمل قرار دیا جاتا ہے۔ اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ٹھہر کر اس کے افکار ونظریات کی مختصر

طور پر وضاحت کر دی جائے۔

ہیگل نے اپنے نظریات وافکار کی عمارت فشٹے اور شیلنگ کی قائم کردہ بنیادوں پر تعمیر کی ساتھ ہی فلسفہ قدیم سے بھی روشنی حاصل کی۔ یہی نہیں بلکہ اس نے ارسطو اپی نوزا اور کانٹ کے افکار کی خامیوں کو دور کرنے کی بھی کوشش کی۔ اور اسے ایک نئی سمت ورفتار عطا کرنے کا مدعی ہوا۔ فشٹے اور شیلنگ دونوں نے ہی یہ تسلیم کیا تھا کہ عقل علم کا اصول ہے۔ تمام فلسفے عقل ہی کی روشنی اور رنگ وروغن سے نمو پذیر ہوتے ہیں جن میں ہئیت (From) اور اقسام (Categories) اہم رول انجام دیتے ہیں پھر دونوں نے ہی حقیقت کی حرکت پذیری کے نظریے کو تسلیم کیا تھا۔ ان لوگوں کے مطابق مثالی اصول وہ ہے جس میں حرکت ونمو ہو، ان کا یہ احساس تھا کہ فطرت اور عقل دونوں ہی اصول کلی کے ارتقا میں ترقی پذیر ہیں۔ وہ اصول کلی جو عضویاتی اور غیر عضویاتی قلمرو، انفرادی اور اجتماعی زندگی، تاریخ، سائنس اور آرٹ مس اپنا اظہار کرتا ہے۔ فطرت کو ان افکار میں بنیادی مقام حاصل تھا۔

ہیگل فشٹے اور شیلنگ کے اس خیال سے متفق نظر آتا ہے کہ کائنات اور وجود کلی کو منطقی طور پر سمجھا جا سکتا ہے۔ وہ یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ حقیقت ایک زندہ اور ترقی پذیر شئے ہے۔ اس کے مطابق فطرت اور عقل یا شعور ایک ہی چیز ہے اور ان میں دوئی نہیں لیکن پھر وہ خود تردیدی کا بھی شکار ہوتا ہے اور فطرت کو عقل کا تابع قرار دیتا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ شعور تمام تر حقیقت ہے اور یہی فطرت کی تخلیق وتجسیم کرتا ہے۔ اس کا بہت معروف جملہ ہے۔

''WHATEVER IS REAL IS RATIONAL AND WHAT EVER IS RATIONAL IS REAL."

(A History of philosophy- By frank thilly pg. 478.)

یعنی شعور حقیقت کا ادراک کر سکتا ہے اور شعور ہی حقیقت کی محک بھی ہے۔ آگہی اور وجود میں فرق نہیں۔ دونوں میں مماثلت اور یکسانیت ہے۔ اس کے مطابق فطرت میں ایک منطق ہے۔ حتی کہ تاریخ اور آفاق میں بھی منطقی اصول کی کارفرمائی ملتی ہے۔ لہذا حقیقت کلی کوئی علیحدہ

حقیقت نہیں جیسا کہ شیلنگ کا خیال ہے۔ وہ شیلنگ کی تنقید کرتے ہوئے حقیقت کلی پر اس طرح خیال ظاہر کرتا ہے۔

"ABSOLUTE IS THE NIGHT IN WHICH ALL COWS ARE BLACK."

(A History of philosophy- By frank thilly pg. 478.)

وہ اس ضمن میں اسپی نوزا کے بھی خیال سے اختلاف کرتا ہے جس نے حقیقت کلی کو ایک Substance تسلیم کیا تھا۔ ہیگل کا خیال ہے کہ حقیقت کلی ایک شئے نہیں بلکہ موضوع ہے۔ جو زندگی، اصول، نمو پذیری، شعور اور علم سے عبارت ہے۔ تمام حرکتیں اور افعال شعور ہی کی رہین منت ہیں۔ حتیٰ کہ انسانی زندگی میں بھی عقل ہی کا اصول رائج ہے۔ ہم خیر اور صداقت کی آگہی صرف ذہن و شعور کے ذریعہ کر سکتے ہیں۔ جو کائنات کے اسرار و رموز اور اس کے مقاصد سے واقف ہے اور جو مقاصد کائنات سے خود کو ہم آہنگ کر لینے کی بھی صلاحیت رکھتا ہے۔

محسوس کیا جا سکتا ہے کہ ہیگل کے نظریات کا بنیادی عنصر ذہن و شعور ہے۔ وہ حقیقت کا عرفان عقلی سطح پر کرتا ہے۔ اس کے مطابق حقیقت ایک نظام تصور یا نظام ادراک سے عبارت ہے، چوں کہ اس نے سارا زور شعور پر صرف کیا اور احساس اور قوت ارادی کو بری طرح نظر انداز کیا۔ اس لئے اس کا طریق کار معروضی، خارجی اور غیر شخصی قرار پایا۔ وجودی مفکروں نے ہیگل کے اس غیر شخصی، غیر موضوعی اور معروضی طریق کار کی سخت مخالفت کی اور اس کے برعکس داخلی، موضوعی طریق کار کی وکالت کی۔ وجودیت پسندوں کے مطابق غیر موضوعی طریقہ عمل سے حقیقت کا ادراک و عرفان ممکن ہی نہیں۔ شعور یا خیال صرف مجرد تصورات کو فروغ دے سکتا ہے۔ اصل حقیقت تک اس کی رسائی ممکن نہیں۔ کرکے گارڈ کا رد عمل تھا کہ

" ALL LOGICAL THINKING EMPLOYS THE LANGUAGE OF ABSTRACTION AND IS SUB-SPECIE ETERNI."

(The chief currents of contemporar philosophy by D. M. Dutta pg. 511)

اس کا یہ بھی خیال تھا کہ

"TO THINK ABOUT A THING EXISTENTIALLY IS QUITE DIFFERENT FROM THINKING ABOUT IT OBJECTIVELY."

(The chief currents of contemporar philosophy by D. M. Dutta pg. 512)

گویا وجودی مفکروں کے نزدیک منطقی اور عقلی طریق فکر مجرد خیال کو جنم دیتا ہے جو صحیح نہیں۔ کسی چیز کے متعلق غور وفکر وجودی سطح پر کی جائے تو اس کے نتائج اس فکر کے نتائج سے قطعی مختلف ہوں گے جو منطقی اور عقلی سطح پر کی جائے گی۔ ہیگل کے عقلی نظریے کی سخت مخالفت ہوئی۔ اس مخالفت کے نتیجے میں کئی دبستان فکر وجود میں آئے۔

عصری فلسفہ کے سلسلے میں کہہ آیا ہوں کہ اس کے مختلف دبستان ہیگل کے نظریات کے ردعمل کے طور پر وجود میں آئے۔ ان مکاتیب فکر میں نو ہیگلیت (NEO-HEGLIANISM) نظریہ روحیت (VITALISM) حقیقت پسندی (REALISM) عملیت پسندی (PRAGMATISM) منطقی اثباتیت (LOGICAL POSITIVISM) اشتراکیت (COMMUNISM) تجربیت (EMPIRICISM) رومانیت (ROMANTICISM) اختیاریت (VOLUNTRISM) اور وجودیت (EXISTENTIALISM) خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ نو ہیگلیت کے نمائندہ علمبرداروں میں بریڈلے (BRADELEY) بسنکوئٹ، ٹی ایچ گرین وغیرہ کا نام آتا ہے۔ نظریہ روحیت کا سب سے بڑا علم بردار برگساں ہے حقیقت پسندی کے فکری عناصر ہربرٹ مور فریڈرک، بالٹ وغیرہ کے یہاں ملتے ہیں۔ عملیت پسندی کی نمائندگی ولیم جیمز، ڈیوی اور شیلر وغیرہ کے حصہ میں آئی ہے۔ منطقی اثباتیت، مورز شلک، آئر اور کارنپ وغیرہ کی فکری کاوشوں میں نمایاں ہے۔ اشتراکیت کے بڑے علم برداروں میں کارل مارکس اینجلس اور لینن وغیرہ کا نام

نمایاں طور پر قابل ذکر ہے۔ تجربیت ڈیوی کے نظریے سے روشنی اخذ کرتی ہے اور وجودیت کے شیدائیوں میں کر کے گارڈ، ہائیڈگر، مارسل، سارترے، کافکا، کامیو، وغیرہ کا ذکر خصوصی طور پر کیا جاتا ہے۔ یہاں اتنا موقع نہیں کہ ان تمام مکاتب فکر کا تفصیلی جائزہ لیا جائے۔ چنانچہ میں یہاں صرف اپنے مقالے کے موضوع ''وجودیت'' پر اپنی توجہ مرکوز کرتا ہوں۔ تاہم اس عہد کے مکاتیب فکر کے بنیادی رجحانات کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے۔ عصری فلسفے میں جو نمایاں میلانات نظر آتے ہیں ان میں سائنس کی اثر پذیری، حد سے بڑھی ہوئی عقلیت کی مخالفت اور انسانی وجود کی اہمیت اور انفرادیت پر خاصا زور ملتا ہے۔ اگرچہ ان میلانات پر تمام عصری مکاتب فکر اتفاق کرتے ہیں لیکن انسانی وجود کو اپنے اپنے طور پر اہمیت دینے کی وجہ سے اپنی الگ شناخت بھی بناتے ہیں۔

ہیگل اور وجودیت :۔

فلسفہ وجودیت کو Anti intellectualism, Anti rationalism اور Anti absolutism کہا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ہیگل کے نظریے سے کلی طور پر اختلاف کرتا ہے۔ سوال اٹھتا ہے کہ اگر وجودی فلسفہ ہیگل کے نظریات یا مغرب کے دوسرے روایتی افکار وتصورات کے خلاف ایک آواز ہے تو پھر اس کی اپنی بنیاد کیا ہے۔ اور یہ کن سطحوں پر ہیگل کے نظریے سے اختلاف کرتا ہے؟ ہیگل کے نظریے کے جائزے کے دوران جیسا کہ آپ نے دیکھا کہ وہ صداقت اور عقلیت کو مترادف قرار دیتا ہے۔ نیز جوہر کو وجود پر مقدم خیال کرتا ہے۔ علاوہ ازیں عرفان حقیقت کے لئے وہ جس طریقہ کار کو روبہ عمل لاتا ہے وہ خالصتاً معروضی، غیر شخصی ہے۔ وجودی مفکرین اس سلسلے میں بالکل ہی برعکس اور مخالف رائے رکھتے ہیں۔ یہی نہیں وہ ہیگل کے نظریے کے کٹر مخالف نظر آتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ صداقت یا حقیقت صرف تصور کا نام نہیں بلکہ اس میں احساس اور قوت ارادی کا بھی دخل ہے۔ ان کے نزدیک تصور تجرید محض ہے اور وجود کو سمجھنے سے یکسر محروم۔ تصور انسان کو خلا میں معلق تو کر سکتا ہے، زمین پر اس کے قدم کو مستحکم نہیں کر سکتا۔ خالص وجود تصور کے دست رس سے دور ہے۔ وجودیت پسند ہیگل کے اس خیال کو بھی

بالکل برعکس طور پر پیش کرتے ہیں۔ کہ جوہر وجود پر مقدم ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ وجود کو جوہر پر فوقیت حاصل ہے یعنی پہلے انسان کا وجود ہے اس کے بعد جوہر کا مقام آتا ہے۔ پہلے انسان اس دنیا میں پیدا ہوتا ہے۔ پھر حادثات وواقعات کے منجدھار پر پڑ کر اپنے جوہر کا تعین کرتا ہے۔ گویا جوہر کا امکان وجود کی موجودگی ہی میں کیا جا سکتا ہے۔ وجودی مفکر تقدیر پر ایمان نہیں رکھتے۔ وہ انسان کو خود اپنا کاتب تقدیر سمجھتے ہیں۔ وہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ انسان اس دنیا میں ایک واقعہ یا حادثہ کے طور پر وجود میں آیا ہے، لہذا اسے اپنی راہ خود متعین کرنی ہے۔ یہی وہ نکتہ ہے جہاں سے انسانی آزادی کا تصور بھی جنم لیتا ہے۔ وجودی مفکرین آزادی کو انسان کا خلقی اور پیدائشی حق تسلیم کرتے ہیں۔ وہ ہیگل کے برخلاف خارجی جبریت کو تسلیم نہیں کرتے۔ بلکہ داخل اور باطن کی آواز پر توجہ مبذول کرتے ہیں۔

ہیگل کا نظریہ تمام انسانوں کو ایک ہی لاٹھی سے ہانکتا ہے، وہ وجود کی انفرادیت اور امتیاز پر کوئی توجہ نہیں دیتا۔ وجودی مفکر ہیگل کے اس رویے کے خلاف ہیں۔ وہ وجود کی انفرادیت اور امتیاز کو بہرصورت تسلیم کرتے ہیں۔ یہیں سے ان کی راہیں اشتراکیت سے بھی جدا ہو جاتی ہیں۔ مارکس نے اگرچہ وجود کے مسئلے پر غور کیا تھا اس نے بھی عقلیت اور تصوریت کی مخالفت کی تھی، انسان کے **Alienation** پر فکر کی تھی، اس نے بھی آزادی کے گیت الاپے تھے۔ اور انسان کی انفرادی آزادی پر توجہ کی تھی۔ لیکن ان تمام باتوں کے باوجود اس نے فرد کو سماج سے کم تر قرار دیا۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ مارکس اگر فرد کی انفرادیت کو اجتماعیت اور معاشرے کی قربان گاہ پر بھینٹ نہ چڑھاتا تو وہ بہت حد تک وجودی فلسفے کے قریب ہوتا لیکن مارکس کے سامنے ایک ایسی سوسائٹی کا تصور تھا جو اقتصادی اور مادی برابری کی بنیاد پر تشکیل پذیر ہوتا ہے اس کے اقتصادی نظریے نے تمام لوگوں کو ایک ہی سمت رواں دواں ہونے پر مجبور کر دیا۔ وجودی مفکرین اس رویہ کے مخالف ہیں۔ وہ فرد کی کلی آزادی پر زور دیتے ہیں۔ ان کے سامنے انقلاب کا کوئی تصور نہیں۔ وہ کوئی سماجی یا اقتصادی نظام بھی نہیں دینا چاہتے۔ بلکہ صرف اور صرف وجود کی انفرادیت اور اس کے مسائل سے اپنا واسطہ استوار کرتے ہیں۔

مسائل وجود کے ادراک کے لئے وجودی مفکرین جس طریقہ کار کو روبہ عمل لاتے ہیں وہ خالصتاً داخلی اور موضوعی ہے وہ ہیگل کے معروضی اور غیر شخصی طریق کار کے سخت ناقد اور نکتہ چیں ہیں۔ان کا احساس ہے کہ صداقت شخصی تجربوں اور وجدان کے ذریعہ ہی دریافت کی جا سکتی ہے۔ کر کے گارڈ کا کہنا ہے کہ

"TRUTH LIES IN SUBJECTIVITY"

(Contemporary philosophy by D.M Dutta pg. 516)

اس کا یہ بھی خیال ہے کہ

"AN OBJECTIVE UNCERTAINTY HELD FAST IN AN APPROPRIATION- PROCESS OF THE MOST PASSIONATE INWARDNESS IS TRUTH, THE HIGHEST TURTH ATTAINABLE FOR AN EXISTING INDIVIDUAL "

(Contemporary philosophy by D.M Dutta pg. 515)

یہ احساس صرف کر کے گارڈ کا ہی نہیں ، وجودیت سے وابستہ دوسرے مفکروں مثلاً سارترے، ہائیڈگر، مارشل، وغیرہ کا بھی ہے۔لیکن دیکھنے کی بات یہ ہے کہ ہیگل کا نظریہ وجودیت پسندوں کے یہاں آکر بالکل ہی مخالف سمت میں چل پڑتا ہے۔ جوہر کے بجائے وجود، تصور کی جگہ وجدان، احساس اور تجربہ اور معروضیت کے بدلے موضوعیت ان کے افکار کے بنیادی عناصر قرار پاتے ہیں۔

فلسفہ وجودیت کے سیاسی سائنسی، تکنیکی ، مذہبی ، اخلاقی اور فکری پس منظر کے اس مختصر جائزے کے بعد یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ وجودی مفکروں کے بنیادی افکار و آرا پر بھی اختصار کے ساتھ روشنی ڈالی جائے۔ وجودیت کا باضابطہ آغاز جرمن مفکر کر کے گارڈ کے افکار و خیالات سے ہوتا ہے۔لیکن کوئی بھی فکر اپنے ماضی سے رشتہ نہیں توڑ سکتی۔اس کی جڑیں بہر طور ماضی کی

زمین میں دور تک پیوستہ ہوتی ہیں۔ وجودی فکر اس کلیے سے مستثنیٰ نہیں۔ زمانہ قدیم کے مفکروں کے افکار و خیالات میں وجودیت کے عناصر کی نشاندہی کی جا سکتی ہے۔ اس ضمن میں یونانی مفکر، سقراط، عیسائی، مفکرین سینٹ آگسٹائن، پاسکل، Scharg Calvino وغیرہ کا نام بڑے شوق سے لیا جا سکتا ہے۔ ساتھ ہی، فلسفہ اسلام، مہاتما بدھ کی تعلیمات اور ویدانیت میں بھی وجودیت کے عناصر تلاش کئے جا سکتے ہیں۔

سقراط جب یہ کہتا ہے کہ۔۔۔"اپنے آپ کو پہچانو!" (Know Thyself) اس لئے کہ ایسی زندگی جو تجربے کی کسوٹی پر کھری نہیں اتری ہو نا قابل زیست ہے۔ تو گویا وہ اپنے ذاتی وجود اور داخلی قوتوں کی کرشمہ سازیوں پر ہی اصرار کرتا ہے۔ سقراط اپنی عملی زندگی میں بھی ایک خالص اور سچے وجودی انسان کا رویہ اختیار کرتا ہے۔ افلاطون نے اپنے مکالمات میں سقراط کی باعزم، حوصلہ منداور شجاعانہ شخصیت کی تصویر جس انداز میں پیش کی ہے اس سے کم از کم یہی منکشف ہوتا ہے کہ وہ ایک سچا وجودی انسان تھا۔ جب ایتھنز کے لوگوں نے اسے اس کے طریقہ فکر سے باز رکھنا چاہا اور اسے موت کی سزا کا خوف دلا کر اس کی راہ سے پرہیز کرنے کے لئے اصرار کیا تو اس نے ایک عزم کے ساتھ بڑے مستحکم انداز میں جواب دیا۔ "اے اہل ایتھنز! میں تمہاری عزت و احترام کرتا ہوں۔ تم سے بے پناہ محبت کرتا ہوں۔ لیکن اس معاملے میں تمہاری ایک نہ سنوں گا۔ اور خدا کے احکام کی تعمیل کروں گا۔ جب تک میری سانس چل رہی ہے اور دم خم باقی ہے، میں اپنے فلسفے کی تبلیغ و اشاعت سے باز نہیں آؤں گا۔ یہ کون انکار کر سکتا ہے کہ سقراط کے اس جواب میں ایک سچے وجودی انسان کی روح نہیں بول رہی ہے۔ یہاں داخلی کیفیات، خود آگہی، ذاتی شعور اور خلقی آزادی پر جوزور مل رہا ہے اسے محسوس کیا جا سکتا ہے۔ یہی وہ راہ عمل ہے جو سقراط کو اہل ایتھنز میں امتیازی حیثیت بخشتی ہے اور ساتھ ہی اسے وجودیت پسندوں کے حلقے میں روشناس کرواتی ہے۔

بودھ ازم کئی اعتبار سے فلسفہ وجودیت سے مماثلت رکھتا ہے۔ ان دونوں فکروں کی نمو تقریباً یکساں ہیں۔ دونوں کا موضوع بھی قریب قریب ایک جیسا ہے۔ دونوں ہی فلسفے انسانی زندگی کی

محرومی، پریشانی، کرب اور غم کے عناصر سے مملو ہیں اور تاریخ کے گہرے شعور سے روشنی اخذ کرتے ہیں۔ جیسا کہ آپ نے محسوس کیا کہ فلسفہ وجودیت کی ترویج اس عہد میں ہوئی جب تمام دنیا انتشار و بحران سے دوچار اور کلبیت اور انارکی میں مبتلا تھی۔ بودھ مت بھی کچھ ایسی ہی صورت حال کی پیداوار ہے۔ اس زمانے میں راجہ مہاراجہ توسیع پسندی اور غلبہ رانی کے اندھے جنون میں مبتلا ہو کے آزاد قبائل پر عرصہ حیات تنگ کیے ہوئے تھے۔ حرص وطمع اور ہوس پرستی نے انہیں انسانیت کے مرتبے سے گرا کر سفاکی اور بہیمیت کے مقام پر لا کھڑا کیا تھا۔ وہ اپنی ہی عورتوں اور بچوں کے ساتھ بہیمانہ اور ناروا سلوک کرتے تھے، ذات پات، چھوا چھوت کا گھناؤنا مرض بھی موجود تھا۔ تاریخ کے ایسے نازک موڑ پر مہاتما بدھ سامنے آئے اور اعلان کیا کہ انسانیت کی نجات انہوں نے ڈھونڈ نکالی ہے۔

وجودیت بودھ مت کے اس خیال سے متفق نظر آتی ہے کہ زندگی، دکھ اور غم سے عبارت ہے۔ اور اس سے نجات خود آگہی میں مضمر ہے۔ بودھ مت کے چہار گانہ اصول جسے ''چار آریہ ستیہ'' کہا جاتا ہے، بہت اہم ہے اور بودھی فکر میں بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ وجودیت کی عمارت بھی انہی اصولوں پر تعمیر ہوئی ہے۔ یہ چہار گانہ اصول اس طرح ہیں۔

۱۔ عالم میں ہر سمت دکھ ہی دکھ ہے، انسان کو اس سے مفر نہیں، پوری انسانی زندگی دکھ سے بھری ہوئی ہے۔

۲۔ اس دکھ اور آزار کی وجہ ''خواہش'' اور آرزو ہے۔ ہستی کی تہہ میں ارادہ کارفرما ہے اور سارا فساد اسی کا برپا کیا ہوا ہے۔ دوسرے لفظوں میں انسانی ہستی ہی موجب آزار ہے۔

۳۔ اس دکھ اور آزار سے نجات ممکن ہے۔

۴۔ نجات حقائق زندگی کو تسلیم کرنے کے بعد ہی حاصل کی جاسکتی ہے۔

مہاتما بدھ کے ان چار آریہ ستیہ پر غور کیجئے تو یہ کہنا مشکل نہیں کہ وجودیت اور بودھ مت کے اصول میں بہت حد تک مماثلت ہے۔ وجودی پسند بھی انسانی زندگی کو غم اور دکھ سے گھرا ہوا پاتے ہیں۔ اور وہ بھی زندگی کے حقائق سے آنکھیں ملانے پر اصرار کرتے ہیں۔ وجودی فکر کے علم

برداروں کا خیال ہے کہ انسان اس دنیا میں ایک حادثہ کے طور پر پیدا ہو گیا ہے۔ لہٰذا اسے اپنی راہ خود متعین کرنی ہے۔ مہاتما بدھ نے آواگون کے تصور کی مخالفت کی تھی، ان کا خیال تھا کہ مقصد حیات غیر مشروط ہے۔ اور آواگون کے چکر سے محفوظ۔

مہاتما بودھ کے فلسفے پر جو مختلف حلقوں سے اعتراضات وارد کئے جاتے ہیں وہ بہت حد تک فلسفہ وجودیت پر کئے گئے اعتراضات سے مماثل ہیں۔ مثلاً وجودیت پر سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ یہ ایک قنوطی فلسفہ ہے اور دور انحطاط کی پیداوار ہے۔ بودھ مت کے سلسلے میں بھی یہی باتیں دہرائی جاتی رہی ہیں کہ اس ازم کا رویہ قنوطی ہے اور یہ مصیبت کی تلاش میں سرگرداں نظر آتا ہے۔ لیکن جب ان فلسفوں کے بنیادی عناصر پر غور کیا جاتا ہے اور ان کے تجزیے اور تفہیم کی کوشش کی جاتی ہے تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ ان دونوں طریقہ فکر کے پس پست ایک اعلیٰ قسم کی امید پرستی موجود ہے۔ میں یہاں بدھ مت اور وجودیت کے سلسلے میں پیش کئے گئے ایک ایک خیال کو نقل کرنا چاہوں گا تاکہ میری قائم کردہ رائے کو تقویت حاصل ہو سکے۔ بودھ مت کے متعلق ڈاکٹر رادھا کرشنن لکھتے ہیں:۔

HIS (BUDHISM) IS NOT A DOCTRINE OF DESPAIR. HE ASKS US TO REVOLT AGAINST EVIL AND ATTAIN A LIFE OF A FINER QUALITY AN ARHAT STATE."

(Indian Philosophy vol.1 pg.565)

فسلفہ وجودیت کے سلسلے میں **SIMONE DE BEAUVOIR** کا احساس بھی کچھ اسی طرح کا ہے، اس کا خیال ہے کہ

"EXISTENTIALISM IS NOT A DOCTRINE OF DESPAIR. IT IS A MASSAGE OF HOPE."

(Existentialism from withn by E L Ellin pg 77)

بودھ مت اور وجودیت کے سلسلے کے یہ دو بیانات اس امر کی کافی شہادت فراہم کرتے ہیں کہ یہ دونوں طرز فکر ایک ہی خطوط، ایک ہی سمت اور ایک ہی لے پر سفر کرتے ہیں۔ میرے کہنے کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ بودھ مت اور وجودیت ایک ہی فلسفہ ہے۔ صرف یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ وجودی عناصر کسی حد تک بودھ مت میں بھی پائے جاتے ہیں۔

فلسفہ وجودیت کے ابتدائی نقوش قدیم عیسائی مفکروں کے افکار میں بھی تلاش کئے جا سکتے ہیں۔ سنیٹ، آگسٹائن اور پاسکل کا نام اس ذیل میں لیا جا سکتا ہے۔ ان دونوں مذہبی مفکروں کا احساس تھا کہ انسانیت اس دنیا میں چہارسمتی خطرات سے گھری ہوئی ہے، تاریخ اور اپنے عہد کا یہ شعور انہیں وجودی مفکروں کے حلقے میں لے جاتا ہے۔ سینٹ آگسٹائن کا خیال تھا کہ دنیاوی آلام ومصائب سے فرار حاصل کرنا ناممکن ہے۔ انسان ان سے نکلنے کے لئے بہت ہاتھ پاؤں مارتا ہے، مگر نکل نہیں پاتا، انجام کار اسے مایوسی اور محرومی سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ محرومی کا یہ احساس اس وقت اور بھی شدید ہو جاتا ہے جب وہ اپنی عقلی صلاحیتوں کو ان کے سامنے بے دست و پا پاتا ہے۔ لہذا سینٹ آگسٹائن انسان کے معتبر وجود پر زور دیتا ہے۔، وہ کہتا ہے کہ

"HE WHO LOVES EXISTENCE APPROVES THEM SO FAR AS THEY HAVE EXISTENCE, BUT LOVES WHAT HAS ETERNAL EXISTENCE....HENCE HE WHO PREFERS NON- EXISTENCE TO MISERABLE EXISTENCE CAN NOT ATTAIN NON-EXISTENCE, AND THEREFORE, MUST REMAIN MISERABLE. HE WHO LOVES

EXISTENCE MORE THAN HE HATES MISERY,CAN, BY SEEKING AN EVER FULLER EXISTENCE, EXCLUDE THE MISERY HE HATES WHEN HE HAS ATTAINED PERFECT AFTER HIS KIND HE WILL NOT BE MISERABLE."

(Augustine, Earlier writings'- The Library of Christian class" vol. VI pg. 183)

گویا سینٹ آگسٹائن کے مطابق، عقلیت یا مجرد فکر داخلی وجود یا حقیقت کو فہم و ادراک میں لانے سے قاصر ہے۔ اس کا یہ بھی خیال ہے کہ حقیقت یا صداقت کا احساس داخلی یا موضوعی طور پر ہی ممکن ہے۔ جس کے پاس اپنی ذہانت کی روشنی بھی موجود ہے۔

پاسکل نے بھی تعقل کی محدودیت پر زور دیا ہے اور اسے انسانی مسائل کے حل میں بے دشت و پا پایا ہے۔ پاسکل فرانس کا ایک عظیم ریاضی داں تھا اس نے ۱۷ویں صدی میں ریاضیات میں حد سے بڑھی ہوئی عقلیت کی سخت مخالفت کی اور اس پر شدید حملے کئے۔ پاسکل کے نزدیک تعقل تخیل سے منور ہوتی ہے اور تخیل کسی مسئلے کا ٹھوس حل دریافت نہیں کر سکتا۔ محرومی و ناکامی کی زنجیروں میں جکڑا ہوا انسان جب حصول مسرت کے لئے کوشاں ہوتا ہے تو اسے احساس ہوتا ہے کہ صرف اصولی باتیں بے حقیقت ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ پاسکل عقل پر عقیدے کو فوقیت بخشتا ہے اور داخلی و موضوعی طریق کار کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے۔ اگر اس کے تصور خدا کا تجزیہ کیا جائے تو احساس ہوگا کہ وہ تعقل کی حاکمیت تسلیم نہیں کرتا بلکہ موضوعیت اور عقیدے کی اہمیت پر بھروسہ کرتا ہے۔ خدا اس کے نزدیک ایک حیرت زا تجربہ ہے۔ جو زندگی کے گرانقدر ہونے کی ضمانت بھی ہے۔ اسے احساس تھا کہ خدا پر یقین ہی انسانی نجات کا ضامن ہے۔ ایمان باللہ انسان کی بنیادی اور ناگزیر ضرورت ہی نہیں بلکہ انساں اور کائنات میں مطابقت پیدا کرنے میں معاون بھی ہے۔ اس طرح

ہم پاسکل کو جدید وجودیت کا پیش رو قرار دے سکتے ہیں۔کرکےگارڈ پاسکل کے ان ہی خیالات سے روشنی اخذ کرتا ہے۔

وجودیت کے خدوخال اسلامی فلسفہ میں بھی تلاش کئے جا سکتے ہیں میں یہاں جناب لطف الرحمٰن صاحب (ریڈر شعبۂ اردو بھاگلپور یونیورسٹی) سے ایک ملاقات کا حوالہ دینا چاہوں گا۔ انہوں نے میرے ایک سوال کے جواب میں فرمایا کہ وجودیت اسلامی فلسفہ سے بھی روشنی اخذ کرتی ہے۔فلسفہ وجودیت، داخلیت، فردیت، انفرادی آزادی، عرفان ذات اور عرفان حقیقت پر زور دیتی ہے۔اسلام کی روح بھی یہی ہے اور بقول یوسف حسین خاں۔

''مذہبی باطنیت چاہے وہ مسیحیت کی ہو یا اسلام کی اس میں روح کی ایسی کیفیتیں پیدا ہوتی ہیں جو وجودیت کے فلسفے سے بہت کچھ مشابہت رکھتی ہیں۔''

(فرانسیسی ادب، ڈاکٹر یوسف حسین خاں، صفحہ ۵۴۹)

شمیم حنفی رقم طراز ہیں کہ:

''وجودی فکر جسے جدیدیت کے نظام افکار میں کلیدی حیثیت دی جاتی ہے۔۔ اس کے نقوش ابن عربی، رومی، غالب، اقبال، اور ازمنہ وسطی کی پوری متصوفانہ تحریک میں تلاش کئے جا سکتے ہیں''۔

(نئی شعری روایت، ڈاکٹر شمیم حنفی، صفحہ۔۱۸)

اسلامی فلسفہ یا ازمنہ وسطی کی متصوفانہ تحریک میں وجودیت کے خدوخال تلاش کئے جا سکتے ہیں اور اس ضمن میں غالب، رومی اور اقبال کی شاعری سے مثالیں پیش کر کے اپنی رائے کو تقویت بہم پہنچائی جا سکتی ہے۔

ان شعرا سے قطع نظر عربی کے اس قول پر توجہ کی جائے تو حیرت انگیز طور پر اس میں وجودیت کی روح کمتی نظر آتی ہے۔من عرف نفسہ، فقد عرف ربہ''یعنی عرفان ذات ہی سے عرفان خدا حاصل ہو سکتا ہے۔سقراط اور کرکےگارڈ کے خیالات سے اس عبارت کی مماثلت ظاہر ہے اور یہ

سچ بھی ہے کہ خدا کا عرفان اپنی ذات میں غواصی کے ذریعہ ہی ممکن ہے۔ معروضی طور پر اس تک رسائی ممکن نہیں، اپنی ذات سے علیحدہ کر کے خدا کو دیکھنا اسے محدود کر دینا ہے۔ اس کا وجود ہر ذرہ میں کروٹیں لے رہا ہے۔

بعض حضرات نے وجودی فکر میں جرمن کی رومانیت کے خدو خال بھی تلاش کئے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ رومانیت میں وجودی عناصر کی بھی سمائی ہوئی ہے۔ یہ دونوں ہی باتیں غلط نہیں سب ہی جانتے ہیں کہ جرمنی رومانیت کا مدار جذبے پر ہے، وہی کیفیات پر ہے دروں بینی پر ہے اور یہ تینوں عناصر منطقی، تحلیلی اور معروضی نہیں ہو سکتے، وجودیت کا طریق کار بھی تو یہی ہے۔

غرض یہ کہ مذکورہ بالا تمام فکری رویوں میں وجودیت کے عناصر ملتے ہیں۔ ان کے علاوہ اور بھی افکار و نظریات ایسے ہیں جن میں وجودیت کے نقوش تلاش کئے جا سکتے ہیں۔ مثلاً ویدانت کا فلسفہ اور چینی مفکر لاؤ تزے کا نظریہ اس ضمن میں پیش کیا جا سکتا ہے۔ لیکن عصری وجودیت جن فکری امور سے عبارت ہے ان کا مصدر کر کے گارڈ ہے۔ وجودیت کا لفظ جدید مفہوم میں سب سے پہلے اسی نے استعمال کیا۔ اس لئے وہ بجا طور پر پہلا باضابطہ وجودی مفکر کہلانے کا مستحق ہے۔ یہ اور بات ہے کہ ایک عرصہ دراز تک اس کے افکار و خیالات سے چشم پوشی کی گئی، حتیٰ کہ ۱۹۴۶ء تک اسے ایک وجودی مفکر تسلیم کرنے میں ناقدوں کو تامل رہا۔ میں یہاں فلسفے کے موضوع پر ایک نشست کا حوالہ دینا چاہوں گا۔ یہ نشست ۱۹۴۶ء میں پیرس کے **Maintenant Club** میں ہوئی تھی۔ **JEAN WAHL** نے اس میں وجودیت کی ایک مختصر تاریخ پر ایک لکچر دیا تھا جس میں اس نے سارترے **Simon DE Beauvior** اور مارلے پونٹی کو وجودی مفکر ثابت کیا تھا۔ اسی نشست میں یہ سوال بھی اٹھایا گیا کہ کیا کر کے گارڈ کو وجودی مفکر قرار دیا جانا چاہئے (یہاں یہ بات ملحوظ رہے کہ خود کر کے گارڈ نے اپنے آپ کو فلسفی کہلانے پر کبھی اصرار نہیں کیا) بحث و مباحثہ کے بعد وہ جس نتیجہ پر پہنچے وہ یہ کہ

THE WORD EXISTENCE IN THE

PHILOSOPHICAL CONNOTATION IT HAS TODAY WAS FIRST USED BY KIRKEGAARD......WE ARE ABLE TO RECOGNISE AND UNDERSTAND THESE EARLY PREFIGURATIONS OF THE PHILOSOPHY OF EXISTENCE ONLY BECAUSE A KIERKEGAARD EXISTED."

(Jean Wahl (A Short history of Existentialism)Quated by Edith Kern in Existential thought and fictional technique- pg 2)

کر کے گارڈ کی وجودی فکر کا مرکزی نقطہ موضوعیت ہے۔ اس بنیاد پر وہ ہیگل اور ڈیکارٹ سے فکری سطح پر متصادم ہوتا ہے اور سقراط سے ایک ذہنی ربط پیدا کرنے کا مدعی بھی۔ پھر یہی وہ اساس ہے جس پر وہ عیسائیت کی عمارت تعمیر کرتا ہے۔ وہ کہا کرتا تھا۔ My task is "socratic task" ''یعنی سقراط نے جس طرح لوگوں کی توجہ فطرت سے ہٹا کر انسانی مسائل پر مبذول کیا اسی طرح کر کے گارڈ نے بھی اپنے عہد کی حد سے بڑھی ہوئی عقلیت کا سد باب کرتے ہوئے وجود کی انفرادیت پر توجہ دی۔ سقراط کا کہنا تھا کہ۔Know thyself'' کر کے گارڈ کہتا ہے۔

''ONLY IN SUBJECTIVITY IS THERE DECISSIVENESS. TO SEEK OBJECTIVITY IS TO BE IN ERROR."

(Post Script - Quoted in -The chief currents of contemporary philosophy by D. M. Dutta pg.513)

گویا کر کے گارڈ کی فکر کا اساسی پہلو موضوعیت ہے۔ جیسا کہ آپ نے پچھلے اوراق میں دیکھا کہ ہیگل نے آفاقی عقلیت پر زور دیا تھا۔ اور کائنات کی تشریح و توضیح تصور کلی کے اصول کے

تحت کی تھی اس کے مطابق انفرادی فکر و احساس اسی وقت با معنی ہے جب وہ تصور کلی کے اصول سے مطابقت رکھتا ہو۔ ہیگل کے فلسفے نے مجموعی طور پر انسانی شخصیت کی آزادی اور انفرادیت پر گہری چوٹ کی تھی اور اس کے امتیاز اور انفرادیت کو آفاقیت میں ضم کر کے وجود کی اہمیت سے منکر ہو بیٹھا تھا۔ کر کے گارڈ نے ہیگل کے تصور کلی کے فلسفے پر سخت نکتہ چینی کی اور اسے ایک خیالی فلسفہ اور تجریدی فکر کا محض ایک کھیل بتایا جس کا کوئی تعلق ٹھوس وجود اور اس کے مسائل سے نہیں تھا۔ اس نے ہیگل کی معروضیت کی بھی تردید کی اور وجود کے امتیاز و انفرادیت کی جستجو موضوعیت، داخلیت اور احساس کی شدت میں کی۔ انہوں نے ہیگل کا یہ قول کہ **RATIONAL IS REAL** کو **"PERSONAL IS REAL"** کے قول سے الٹ دیا۔

ہیگل ہی کی طرح ڈیکارٹ نے بھی عقل کی اہمیت پر زور دیا تھا اس کا کہنا تھا کہ **"I THINK THEREFORE I EXIST."** کر کے گارڈ نے ڈیکارٹ کے اس خیال کی بھی تردید کی اور اس کے قول کے برعکس یہ کہا کہ

" BECAUSE I EXIST AND BECAUSE I THINK,THEREFORE I THINK THAT I EXIST."

(Post Script-Quotedin-Thechiefcurrentsofcontemporary philosophy by D. M. Dutta pg.514)

یعنی فکر و شعور کے لئے وجود کا ہونا ناگزیر ہے۔ پہلے وجود ہے بعد میں فکر، گویا وجود کو عقل پر فوقیت اور برتری حاصل ہے۔ ڈیکارٹ نے اپنی فکر میں اپنے ہی وجود کو شک کی نگاہ سے دیکھا ہے اور اسے ایک شئے کے مترادف قرار دیا ہے اور یہ ساری باتیں اس لئے پیدا ہوئیں کہ اس نے معروضی طریقہ فکر کو اپنا رہنما بنایا۔ تشکیک وجود اسی وقت ختم ہو سکتی ہے جب انسان موضوعی فکر کی راہ پر گامزن ہو۔ ڈیکارٹ کے نظریے کا دوسرا مغالطہ انگیز پہلو یہ ہے کہ ہم اپنے وجود کے اثبات کے بعد دوسروں کے وجود کو بھی ثابت کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ خیال کسی طرح مناسب نہیں۔ ایک شخص موضوعی طور پر اپنے وجود کا احساس تو کر سکتا ہے لیکن اسی طرح وہ دوسروں کے وجود کا احساس نہیں

کر سکتا اور نہ ہی اپنے وجود کا احساس کسی دوسرے فرد کو دلا سکتا ہے۔ کیوں کہ ہم اپنے جذبات و دوسروں تک حسی پیکروں اور علامتوں کے ذریعہ پہنچا سکتے ہیں۔ لیکن یہ علامتیں اور پیکر جامد اور غیر متحرک ہوتے ہیں۔ جب کہ وجود ہمہ دم متحرک اور فعال ہوتا ہے۔ لہٰذا ان علامتوں اور پیکروں کے توسط سے وجود کا حقیقی علم ممکن نہیں۔ کر کے گارڈ کے مطابق

" WHEN I UNDERSTAND ANOTHER PERSON, HIS REALITY IS FOR ME A POSSIBILITY AND IS RELATED TO ME PRECISELY AS THE THOUGHT OF SOMETHING I HAVE NOT DONE, IS RELATED TO THE DOING OF IT."

(Concluding Unscientific Post Script - Quoted in -The chief currents of contemporary philosophy by D. M. Dutta pg 514)

یہاں کر کے گارڈ مجرد فکر اور وجودی فکر میں امتیاز کرتا ہے۔ مجرد فکر وہ ہے جس میں تجربے کی آنچ نہ دی گئی ہو، لیکن وجودی فکر محض فکر نہیں ہوتی بلکہ محسوس کی ہوئی اور برتی ہوئی ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مجرد فکر وجودی تجربے کے بغیر وجود کا احاطہ کرنے سے قاصر ہے اس نکتے کی وضاحت کر کے گارڈ نے ایک مثال کے ذریعہ کی ہے کہ اگر ہم موت کے سوال پر معروضی اور فلسفیانہ سطح پر غور کریں تو موت ہمیں متاثر نہیں کرتی۔ ہم زندگی کی بے ثباتیت اور فنائیت پر لمبی چوڑی تقریریں کر سکتے ہیں، قیاس آرائیوں اور تخیل کی بلند پردازیوں کا پر جوش مظاہرہ بھی کر سکتے ہیں۔ پھر بھی موت ہمارے لئے ایک خیال اور تصور ہی رہے گی۔ تجربہ نہیں بن پائے گی۔ لیکن یہی موت وجودی فکر کی گرفت میں آ کر ایک شخصی واقعہ بن جائے گی۔ تب ہم احساسی طور پر مسئلے سے بے نیاز اور غیر متعلق نہیں رہ سکتے۔ ہمارا پورا وجود موجودہ صورت حال سے شدید طور پر متاثر ہوگا۔ ہمارے خیالات، تفاعل، احساسات وتخیلات سبھی ایک نئے تجربے سے دوچار ہو جائیں گے۔ اور یہی تجربہ صداقت بن جائے گا۔ یہی مکمل اور معتبر وجود ہے۔

اوپر کی مثال سے کسی حد تک کرکے گارڈ کی موضوعیت کا مفہوم متعین ہو جاتا ہے یہاں اس نے Subjectivity کی اصطلاح کو فلسفہ کے عام اور مروجہ مفہوم میں استعمال نہیں کیا ہے۔ اور نہ ہی اسے علم نفسیات کی اصطلاح ''مشاہدۂ نفس'' (Intros pection) کے مترادف قرار دیا ہے کیوں کہ مشاہدہ نفس بھی معروضی رجحان ہی کا آئینہ دار ہے۔ اس میں یادداشت، تخیل، پیکر اور تلازمہ کی مدد سے جو مشاہدہ ہوتا ہے وہ معروضی رجحان ہی کا ایک پہلو ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ اشیا کا مشاہدہ داخلی سطح پر ہوتا ہے۔ کرکے گارڈ کی موضوعیت زیادہ پیچیدہ، زیادہ عمیق اور زیادہ متحرک ہے۔ یہ معروضی رجحان کی کلی نفی کرتی ہے۔ اسی طرح ادراکی موضوعات کو قطعی طور پر نظر انداز کرتی ہے۔ کرکے گارڈ کی موضوعیت داخلی، شعوری، وجود پر توجہ مبذول کرتی ہے اور اس کی شدت کا اندازہ لگاتی ہے۔ خصوصاً اخلاقی فیصلہ کرتے وقت زندگی کی رفعت و مثالیت کو کیسے گرفت میں لائی جائے اس پر زور دیتی ہے۔ اس طرح کرکے گارڈ کی موضوعیت ادراکی ہونے کی بجائے اخلاقی موضوعیت بن جاتی ہے، یہاں سے وہ عیسائیت اور عقیدے کی تشریح وتوضیح کی طرف مائل ہوتا ہے۔

جیوں ہی ہم اپنی نگاہ باطن کی سمت موڑتے ہیں اور اپنے وجود کو دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں تو ہمیں اپنے ہی اندر متخالف کیفیات کا احساس ہوتا ہے۔ ایک طرف ہم اس دنیا میں خود کو فانی، محدود اور نامکمل پاتے ہیں تو دوسری طرف ہم لامحدود، ہمہ گیر اور ابدی بننے کا خواب دیکھتے ہیں۔ وجود کے اس موڑ پر ہمیں اپنے اندر داخلی تصادم کا احساس ہوتا ہے اور اس کے نتیجے میں خوف، محرومی اور مایوسی جنم لیتی ہے۔ ایسے موقع پر کرکے گارڈ کے مطابق خدا کی استعانت درکار ہوتی ہے۔ ہم اپنی مجبوریوں اور کمزوریوں کا احساس کرتے ہوئے عقیدہ کے سائے میں پناہ ڈھونڈتے ہیں اور یہ احساس رکھتے ہیں کہ خدا ایسی صورت میں ہماری مدد کرے گا۔ اس طرح عقیدہ سراسر محرومی و مایوسی کا زائیدہ ہوتا ہے لیکن یہ محرومی اور مایوسی کی کیفیت ہمیشہ نہیں رہتی۔ جیوں ہی ہم اپنے باطن سے کٹ کر دنیاوی عیش وعشرت کی طرف مائل ہوتے ہیں، محرومی اور داخلی تصادم کی یہ کیفیت ختم ہو جاتی ہے۔ اور ہم دنیا میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ ساتھ ہی ہم ابدی مسرت کے

حصول سے بھی ہاتھ دھو بیٹھتے ہیں۔

یہاں سوال اٹھتا ہے کہ یہ محرومی، مایوسی، داخلی تصادم اور احساس گناہ ہی کی زمین سے ابدی مسرت کی کونپلیں پھوٹتی ہیں۔ کرکے گارڈ کا جواب ہے۔

" IN THE RELIGIOUS SPHERE THE POSITIVE IS RECOGNIZABLE BY THE NEGATIVE,"

(Post Script - Quoted in -The chief currents of contemporary philosophy by D M Dutta pg 521)

یعنی مذہبی قلم رو میں نفی سے اثبات کی پہچان ہوتی ہے جس طرح سایہ سے روشنی کا اندازہ ہوتا ہے اسی طرح حزن و یاس کی کیفیت سے مسرت کا اشارہ ملتا ہے۔ عرفان خدا نہ پاسکنے کی محرومی حب خداوندی کی شدت میں اضافہ کر دیتی ہے اور یہی وہ محرومی ہے جو انسان کو ہمہ دم خدا سے قریب رہنے کی ترغیب دیتی رہتی ہے۔ کرکے گارڈ کے مطابق انسانی زندگی کا وہ ہر لمحہ بیکار جاتا ہے جس میں وہ خدا سے وابستہ نہیں ہوتا۔ خدا سے وابستگی داخلی سطح پر ہی عمل میں آتی ہے۔ اس لئے داخلیت ہی حقیقت کلی ہے۔ یہی وجہ ہے حتی کہ خدا بھی اپنے وجود کی تصدیق ہی کا نام ہے۔ اس لئے کرکے گارڈ کہتا ہے کہ خدا کے وجود کے بارے میں سوال کرنا ایسا ہی ہے جیسے کوئی پوچھے کہ کیا محبت کا وجود ہوتا ہے؟

خضر کیوں کر بتائے کیا بتائے
اگر ماہی کہے دریا کہاں ہے

اسی طرح کرکے گارڈ اپنے عہد کے موجودہ مسائل کا حل عیسائیت کی نئی تعبیر میں تلاش کرتا ہے جس پر عمل پیرا ہونے کا مطلب یہ تھا کہ مغرب ایک بار پھر ماضی کی طرف مراجعت کا کرب جھیلے۔ نطشے کرکے گارڈ سے بھی آگے جاتا ہے اور یونانی اساطیر سے اپنا رشتہ جوڑتا ہے۔

نطشے کو اپنے عہد کے موجودہ مسائل کا شدید احساس تھا وہ اپنے عمیق مطالعے اور گہرے مشاہدے کی بنا پر اس نتیجے پر پہنچا تھا کہ تہذیب اور زندگی میں زبردست جنگ جاری ہے۔ یہ جنگ

جہاں بڑی جا رہی ہے وہ خود انسان کا باطن ہے۔ نطشے اس جنگ سے نجات اور ابدی مسرت کا حصول چاہتا تھا۔ اسے یہ بات یونانی دیوتا ڈایونیسس میں نظر آئی جو یونانی المیوں کا ایک مرکزی کردار تھا۔ اس کے اندر ارفع تہذیب کے تمام عناصر مجتمع تھے وہ انگوری شراب کا رسیا تھا جسے وہ مسرت کے حصول کا ایک اہم ذریعہ مانتا تھا۔ ڈایونیسس اپنی ان تمام خصوصیات کے ساتھ نطشے کے ذہن و دماغ پر حاوی ہو گیا۔ نطشے نے اپنی شخصیت کو اسی کے رنگ میں ڈھالنے کی کوشش کی لیکن اسے جلد ہی اپنی غلطی کا احساس ہوا۔ ڈایونیسس ایک ارفع تہذیب کا علم بردار ہونے کے باوجود ایک خطرناک اور مبہم دیوتا بھی تھا۔ اساطیری روایت کے مطابق جب اس دیوتا نے اپنے پیروکاروں پر غلبہ حاصل کر لیا تو انہیں تباہی کے اندھیرے غار میں جھونک دیا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ یونانی قبائل میں اپنے دوسرے ناموں سے بھی جانا جاتا ہے۔ مثلاً "THE HORNED ONE, THE BULL" وغیرہ۔ یونان کے ایک قبیلے میں اس کی پوجا سانڈ کی شکل میں کی جاتی ہے۔ بعد ازاں وہ سانڈ رسم کے مطابق ذبح کر دیا جاتا ہے۔ اور اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیئے جاتے ہیں۔ نطشے نے یہ محسوس کیا کہ یہ دیوتا یوروپ کے تہذیبی بحران کا نجات دہندہ ثابت نہیں ہو سکتا اس لئے اس نے زندگی کے ایک نئے فلسفے کی تبلیغ کی۔ وہ فلسفہ ''فوق الانسان'' کا فلسفہ ہے، جو نطشے کے مطابق تنہا ہی اہلیت کے منصب پر فائز ہو سکتا ہے۔ یہ فوق الانسان تین صفتوں سے متصف ہوگا۔ یعنی طاقت، ذہن اور غرور۔

نطشے کا خیال تھا کہ انسانی حیات کا مقصد فوق الانسان کو پیدا کرنا ہے۔ چنانچہ وہ مشورہ دیتا ہے کہ فوق الانسان کو پیدا کرنے کے لئے طاقت ور مرد طاقت ور عورتوں سے ہی شادی کریں اور محبت کم رتبہ لوگوں کو سونپ دی جائے۔ پھر صاف خون سے پیدا شدہ خوب صورت اور تندرست بچے کو ایک ایسے اسکول میں داخلہ کروایا جائے جہاں تکمیلیت کے حصول کی تعلیم دی جاتی ہو۔ یہ بچہ جب تعلیم پا کر نکلے گا تو حق اور باطل کے امتیازات سے بالاتر ہوگا۔ اگر ضرورت محسوس ہوئی تو وہ باطل قوتوں کی سربراہی کرنے میں بھی جھجک محسوس نہیں کرے گا۔ وہ ایک سچا اور ایماندار انسان بننے کی بجائے بے خوف، نڈر اور بہادر شخص بننا پسند کرے گا۔ اس کا بنیادی مقصد حصول طاقت اور

بے خوف زندگی ہوگا۔ وہ صرف خطروں کا مقابلہ ہی نہیں کرے گا بلکہ خطرات کو دعوت بھی دے گا۔ انہیں للکارے گا بھی۔ مصیبت اس کے نزدیک بے معنی ہوگی۔ اخلاقی پابندیاں اور قیود اس کے نزدیک بے حقیقت ہوں گی۔ یہ فوق الانسان طاقت وقوت کے حصول کے لئے کچھ بھی کر سکے گا۔ لیکن جب وہ طاقت حاصل کر چکے گا تو ہمیشہ شرافت، تہذیب اور ایمانداری کا برتاؤ کرے گا۔ کیوں کہ طاقت ور انسان کے لئے یہ ضروری نہیں رہ جاتا کہ وہ دوسرے کو نقصان پہنچائے اور اپنی طاقت کا بے جا مظاہرہ کرتا پھرے۔ محض کمزور اور ضعیف انسان ہی دوسروں کو نقصان پہنچانے کی فکر میں رہتے ہیں۔ نطشے کا یہ بھی خیال تھا کہ ہر شخص فوق الانسان بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ صرف چند ہی لوگوں میں یہ جوہر موجود ہوتا ہے۔ اس لئے عوام کو چاہئے کہ وہ ایسے لوگوں کو بڑھانے اور فوق الانسان کے مرتبے تک پہنچنے میں ان کی مدد کریں۔ عملی طور پر نطشے کا یہ اصول بہت ہی خطرناک رجحان کی نشاندہی کرتا ہے۔ ولیم بیرٹ کے مطابق۔

"…. BUT NIETZSCHE WAS ONE OF THOSE WHO BRING NOT PEACE BUT A SWORD. HIS WORKS HAVE DIVIDED, SHOCKED, AND PERPLEXED READERS EVEN SINCE HIS DEATH, AND AT THE LOW POINT OF HIS POSTHUMOUS FORTUNE HIS NAME WAS POLLUTED BY A NIETZSCHEAN CULT AMONG THE NAZIS….."

(Irrational man By william Barret pg 160)

نطشے کے فوق البشر کے اصول کو ڈاروِن کے نظریہ ارتقا کا ردعمل قرار دیا جانا چاہئے۔ یوں تو نطشے ڈاروِن سے بہت متاثر تھا لیکن ڈاروِن نے انسان کو بوزنہ کے مرتبے پر لا کر انسانی وقار اور

عظمت کو جو ٹھیس پہنچائی تھی اس سے نطشے وزبردشت شاک لگا۔ اسے خوف ہوا کہ کہیں انسان انسان کی نگاہ میں پست، ذلیل اور حقیر نہ ہو جائے۔ لہذا اس نے انسان کو رفعت اور بلندی عطا کرنے کے لئے فوق البشر کا تصور پیش کیا۔ یہ فوق البشر جیسا کہ آپ نے محسوس کیا، خود اپنی تقدیر کا خالق، اپنی قدروں کا معمار اور اپنی زندگی کو معنویت بخشنے کا ذمہ دار ہے۔ وہ کسی خدا، کسی مذہب اور کسی اخلاق کا پابند نہیں۔ ان تمام قیود سے فوق البشر کو اوپر اٹھانے کے لئے نطشے خدا کی موت کا اعلان کرتا ہے۔ عیسائیت اور کلیسائی تہذیب سے بغاوت کرتا ہے اور یورپ کے تمام فکری رویے کو بیک جنبش قلم مسترد کر دیتا ہے۔ وہ یہ مان کر چلتا ہے کہ یورپ کی موجودہ فکر ایک مفتوح اور زوال پذیر قوم کی آواز ہے۔ ہمدردی، محبت، ترحم اور اسی طرح کے دوسرے آدرش ایک شکست خوردہ قوم اپنی جھوٹی تسکین کے لئے گڑھ لیتی ہے۔ ورنہ ان آدرشوں کی کوئی اہمیت نہیں۔ یہاں موضوعی طرز فکر کی بنا پر نطشے الحاد سے اپنا رشتہ قائم کرتا ہے۔ وہ سابقہ اقدار و قوانین کا قائل نہیں، بلکہ اس کا خیال ہے کہ انسان اقدار و قوانین کی تشکیل اپنے باطن اور اپنے آپ میں کرتا ہے۔ اور خارجی کائنات میں ان اقدار کی قوتوں کو آزماتا ہے۔ اپنے باطن میں اقدار کی تشکیل کے لئے ضروری ہے کہ وہ خارجی اقدار کی نفی کرے۔ الحاد اور بے دینی کی قلمرو میں قدم رکھتے ہی خارجی اقدار بے معنی ہو جاتے ہیں۔ لیکن انسان کے اندر اقدار کو حقیقی سمجھنے کی صلاحیت برقرار رہتی ہے۔ اور اسی صلاحیت کی بنیاد پر وہ نئی قدروں کی تشکیل کرتا ہے۔

یہاں یہ بحث ایک علیحدہ نوعیت کی حامل ہے کہ کیا نطشے کے باطن میں خدا واقعی مر چکا ہے یا وہ فلسفیانہ ذہن کے ساتھ خدا کی موجودگی سے مطابقت نہ پیدا کر سکا۔ پہلے سوال کا جواب نفی میں ہے کیوں کہ وہ خود اپنی ایک نظم "TO THE UNKNOWN GOD" میں خدا کی حاکمیت اور اس کی غلبہ رانی کو تسلیم کرتا ہے۔ رہا دوسرا سوال تو یہ سچ ہے کہ نطشے خود کو خدا کی ذات سے ہم آہنگ نہ کر سکا۔ اپنی شہرۂ آفاق تصنیف "THUS SPAKES ZARATHUSTRA" (VOL-65) میں وہ لکھتا ہے کہ

THUS DO I LIE,

BEND MYSELF, TWIST MYSELF, CONVULSED

WITH ALL ETERNAL TORTURE,

AND SMITTEN

BY THE CRUELEST HUNTSMAN

THOU UNFAMILILAR- GOD."

(Quated in Irrational Man by William Barret P-166)

نطشے کے متعلق یہ سوال بار بااٹھایا جاتا رہا ہے کہ کیا نطشے ایک وجودی مفکر ہے؟ عصری وجودیت کو اگر محدود مفہوم میں لیا جائے تو نطشے کو شاید وجودی مفکروں کے حلقے سے خارج کرنا پڑے۔ لیکن بندھے ٹکے اصولوں سے انحراف، مروجہ نظریات کی نفی، باطن کی غواصی اور عصری آگہی اگر وجودی تحریک کے امتیازات ہیں تو لازمی طور پر نطشے کو وجودی مفکروں میں سرفہرست جگہ دینی ہوگی۔

دوستوویفسکی وجودی مفکروں کے اس گروہ سے تعلق رکھتا ہے جو الحاد اور دہریت پر اصرار کرتا ہے۔ وہ کوئی باضابطہ مفکر تو نہ تھا لیکن اپنی تخلیقی نگارشات میں وہ جس طریقہ کار کو اختیار کرتا ہے اس کی بنا پر وہ وجودیت پسندوں میں اپنی جگہ بنالیتا ہے۔ اس کے تخلیقی کارناموں کی امتیازی صفات کو اگر سمیٹا جائے تو یہ امور واضح طور پر سامنے آتے ہیں کہ وہ ایک داخلیت پسند ہے۔ خدا کا منکر ہے۔ انسانی آزادی کا مبلغ ہے اور انسانوں کے عصری مسائل سے گہری وابستگی رکھتا ہے۔ یہی وہ اساسی پہلو ہیں جو وجودی مفکروں کے یہاں بھی قدر مشترک کی حیثیت رکھتے ہیں۔

دوستوویفسکی انسان کے نامعلوم لاشعوری دنیا کا عظیم مصور کہا جاتا ہے۔ اس کی تخلیقات انسان کے باطن کی عکاسی کرتی ہیں۔ اس نے خود دعویٰ کیا ہے کہ .... ''میرا سارا دھیان انسان پر مرکوز ہے اور میری ساری کوشش اسی کے کردار، تصویر طریقہ زندگی اور احساس و تجربات کے تجزیہ اور تحلیل میں صرف ہوتی ہے'' .... وجودیت پسندوں نے اس بات پر ہمیشہ زور دیا ہے کہ ہم اپنے وجود کا علم خود رکھتے ہیں۔ دوسرے فرد کا وجود ہماری دسترس سے باہر ہے۔ ہم

چاہتیں بھی تو دوسرے وجود کا صحیح ادراک نہیں کر سکتے۔ اور نہ ہی اپنے وجود کا احساس دوسروں کو دلا سکتے ہیں۔ دوستو ویفسکی بھی اس خیال سے متفق ہے۔ اس کا بھی کہنا ہے "ایک بھلا آدمی سب سے اچھی بات اپنے ہی بارے میں کہہ سکتا ہے۔"

دوستو ویفسکی کی نگارشات میں "THE POSSESSED , NOTES FROM UNDERGROUND; THE IDIOT, THE BROTHER KERMAZOV" وغیرہ اہم ہیں۔ ان ناولوں میں دیگر کرداروں کے ساتھ ایک کردار خود دستو ویفسکی کا بھی موجود رہتا ہے۔ اگر چہ ظاہر انہیں۔ تاہم اس کردار کی شناخت کی جاسکتی ہے۔ جیسا کہ سب کو معلوم ہے کہ دوستوئیفسکی کو قید و بند کی زندگی گذارنی پڑی تھی۔ اسے فائر بریگیڈ نے سزائے موت کا فیصلہ بھی سنایا تھا۔ سائبیریا میں قید و بند کی زندگی گذارنے کے دوران حقائق زندگی کا اسے بڑا تلخ تجربہ ہوا تھا جو اس کی تخلیقی نگارشات میں مختلف صورتوں میں ڈھلتا رہا۔ مثلاً نوٹس فرام انڈر گراؤنڈ" میں ایک کردار کو پیش کیا گیا ہے جو دانت کے درد سے پریشان ہے۔ وہ چیختا ہے۔ چلاتا ہے۔ لیکن کوئی اس کی طرف متوجہ نہیں ہوتا، سننے والے یہ سوچتے ہیں کہ اس کے چیخنے اور کراہنے سے کوئی فائدہ نہیں۔ خود مریض کو بھی احساس ہوتا ہے کہ وہ بیکار ہی خود کو اور اپنے اردگرد کے لوگوں کو پریشان کر رہا ہے۔ یہاں گویا ناول نگار نے اس بات کو پیش کرنا چاہا ہے کہ انسان تنہا ہے وہ اپنے مسائل کو خود ہی جھیلتا ہے اور اس کا خود ہی حل ڈھونڈتا ہے۔ اس وسیع وعریض کائنات میں اس کے داخلی کرب و اضطراب پر کان دھرنے والا کوئی نہیں۔ دوستو ویفسکی نے بھی اپنے دکھ کو تنہا جھیلا ہوگا۔ کوئی بھی اس کا شریک وغم گسار نہ ہوگا۔ یہاں اس کی شخصیت کا یہ کرب جھانک رہا ہے۔

دوستو ویفسکی کے ذاتی تجربات کس کس طرح اس کی تخلیقی نگارشات میں اجاگر ہوئے ہیں اس کی ایک مثال "ایڈیٹ" میں ملتی ہے۔ ناول کا مرکزی کردار پرنس میشکن ایک واقعہ کا ذکر کرتا ہے۔

"غور کیجئے اگر مثال کے طور پر اذیت دی جائے تو یہی نا کہ تکلیف ہو

گی۔ زخم دکھے گا، جسمانی عذاب ہو گا۔ اس طرح جتنی بھی تکلیف جسم کو پہنچے گی وہ روحانی کرب کی طرف سے توجہ ہٹا لے گی۔ اور جب تک سانس باقی رہے گا آدمی صرف زخموں سے ہی کراہتا اور دکھ سہتا رہے گا مگر اصل بات یہ ہے کہ بڑے سے بڑا کرب کیسا ہوتا ہے وہ بدن کے زخموں سے نہیں بلکہ اس احساس سے کہ گردن زدنی کو خوب معلوم ہے کہ اس ایک گھنٹے کے بعد۔ اب دس منٹ بعد۔ اب آدھے منٹ میں اور اب ٹھیک ابھی بدن سے روح اڑنے والی ہے۔ لمحہ آ گیا اور پھر جان وتن میں ہمیشہ کی جدائی۔ فنا ہونا یقینی۔ اصل میں یہی اہم ہے کہ موت یقینی ہے جب تیز دھار کے تلے سر رکھا جاتا ہے اور سر کے عین اوپر اس کے اترنے کی سرسراہٹ ہوتی ہے۔ یہ لمحہ خاص یہی چوتھائی سکینڈ انتہائی خوفناک ہوتا ہے۔ آپ کو معلوم ہے یہ صرف میرا وہم نہیں بلکہ اور بہت لوگ یہی کہتے ہیں۔ یہ بات میرے دماغ میں اس قدر رینگ گئی ہے کہ آپ کو بے لاگ اپنی رائے بتاتا ہوں۔ قتل کے جرم میں قتل کرنا ایک سنگین سزا ہے جو خود جرم سے بڑھ کر مجرمانہ ہے۔ عدالت سے سزائے موت دیا جانا کسی قاتل کے ہاتھوں مرنے سے کہیں زیادہ خوفناک ہے۔ کسی شخص کو جب ڈاکو قتل کرتے ہیں تو رات گئے اندھیرے میں، جنگل میں یا کسی اور طرح کا حملہ کرتے ہیں۔ زخم کھا کر بھی آس لگی رہتی ہے کہ شاید جان بچ جائے۔ جان نکلنے تک زندگی کی امید باقی رہتی ہے۔ ایسی مثالیں ملتی ہیں کہ آدمی کا گلا کٹ چکا پھر بھی بچنے کی آس رکھتا ہے یا بھاگنے لگتا ہے۔ یا منت سماجت کئے جاتا ہے۔ یہ جو امید کی آخری رمق ہے جس کے ساتھ مرنا دس گنا آسان ہو جاتا ہے۔ اسی کو موت کا یقینی ہونا چھین لیتا ہے۔ سزائے موت کا حکم سنایا گیا۔ اب جان کی امان کہیں نہیں۔ کوئی مفر نہیں۔ دنیا میں اس سے بڑھ کر عذاب اس سے زیادہ کرب اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ ممکن ہے کوئی ایسا آدمی ہو جسے پہلے تو سزائے موت سنائی گئی۔ تڑپنے کی

مہلت دی گئی اور پھر حکم صادر ہوا ب تجھے آزاد کیا۔ ایسا ہی کوئی شخص بتا سکتا ہے
شاید کہ کیا گذر جاتی ہے۔"

(ایڈیٹ، دوستوئیفسکی، مترجم ظ۔ انصاری، دارالاشاعت ترقی،
ماسکو۔۱۹۸۱ء، صفحہ ۴۰۔۴۱)

اس کہانی میں دوستوئیفسکی کی اپنی سرگزشت بیان ہوئی ہے۔ لیکن اس سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ آدمی زندگی کی قدر و قیمت کا اندازہ اسی وقت لگا سکتا ہے جب موت سر پر کھڑی ہو۔ یہاں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ موت و حیات کے سلسلے میں دوستوئیفسکی کا نقطۂ نظر خالصتاً موضوعی اور داخلی ہے۔ یہ ایک وجودی فکر ہے جس میں تجربے کی آنچ بھی شامل ہے۔ پھر یہ فکر محض فکر ہی نہیں بلکہ برتی ہوئی بھی ہے۔

دوستوئیفسکی ملحد ہے اور خدا کا منکر۔ اس کا کہنا ہے کہ خدا کے انکار کے بعد ہر چیز قابل تسلیم ہے۔ درحقیقت وہ ایک خالص وجودی مفکر کی طرح ان تمام سابقہ قوانین و ضوابط اور اقدار و روایات کی بیخ کنی کرنا چاہتا ہے جو انسانی آزادی پر پابندیاں عائد کرتی ہیں۔ انسان اپنی آزادی میں کسی قدر و قوانین کو حائل نہیں دیکھنا چاہتا ہے۔ اسے اپنی مرضی کے مطابق زندگی گذارنے کا حق حاصل ہے۔ اس کا یہ بھی خیال ہے کہ فطری زندگی وہی ہے جو تمام موانعات سے آزاد ہو۔ تہذیب و تمدن انسان کی خلقی آزادی میں سدراہ بنتے ہیں۔ جس کی وجہ کر زندگی میں تصنع، تکلف اور بناوٹی پن آجاتا ہے۔ اور نتیجے کے طور پر آدمی اپنی فطرت سے دور ہوتا چلا جاتا ہے۔ دوستوئیفسکی کے مطابق انسانی زندگی کے لئے یہ بدتر صورت حال ہے اور قابل مذمت بھی۔

کارل یاسپرس اپنی ہمہ گیر معلومات، وسیع النظری، عمیق مطالعہ اور انتہائی متوازن افکار و نظریات کے لئے معروف ہے۔ سابقہ فلسفیانہ افکار کے ہمدردانہ مطالعہ کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ بلاتخصیص مشرق و مغرب دنیا کے تمام فلسفے ابدی اور دائمی صداقت کے جویا اور عرفان حقیقت کا ایک وسیلہ ہیں۔

یاسپرس کی فکر کا مرکز عصر حاضر کا وہ جدید انسان ہے جو اپنی تمام انسانی خو بو سے محروم ہو چکا

ہے اور جو مسائل حیات وکائنات کے حصار میں اس طرح جکڑا ہوا ہے کہ اسے خود سے بھی ملنے کی فرصت نہیں۔ یاسپرس انسانی مسائل کے اسباب ومحرکات پر غور کرتا ہے۔ اور اس کے لئے سائنس، ٹکنالوجی، صنعتی ترقی، جدید نظام ہائے حکومت اور منکریت اور ثبوتیت جیسے فکری رجحانات کو ذمہ دار قرار دیتا ہے۔ ان محرکات وعوامل نے انسان کو ایک بے جان مشین بنادیا ہے۔ اور اسے پستی کی آخری حد میں لاکھڑا کیا ہے۔ وہ اب اس قابل نہیں رہا کہ اپنے وجود، اپنے اندرون، اپنے وقار، اپنی عظمت، اپنی آزادی اور اپنی پوشیدہ صلاحیتوں پر توجہ مبذول کر سکے۔ خارجی دنیا کی ہماہمیوں میں وہ کچھ اس طرح گم ہو گیا ہے کہ وہاں سے داخلی وجود کی طرف مراجعت کرتے ہوئے اسے خوف آتا ہے۔ وہ خود میں لوٹنا نہیں چاہتا۔ اسے ڈر ہے کہ وہ دنیا سے کٹا تو پھر کہیں کا نہیں رہے گا۔ خارجی عالم اور مظاہر کائنات ہی اس کا منشاو منتہا ہیں۔ اور اس کی وجہ وہ علوم انسانی ہیں جنہوں نے خارج کی اہمیت کو ان کے اذہان میں راسخ کر دیا ہے۔ خواہ وہ مارکسزم ہو یا سماجیات، بشریات ہو یا نسلیات، نفسیات ہو یا تحلیل نفسی کے اصول، سب کے سب انسان کے خارجی اور جمہوری پہلوؤں پر ہی زور دیتے ہیں۔ حتیٰ کہ مذہب بھی رسمیت اور سالوسیت کے مترادف بن گیا ہے۔ باطن کی غواصی کبھی اس کا مقصد تھا لیکن اب تو یہاں بھی محض ظاہر ہی ظاہر ہے۔ بے چارہ انسان پریشان اور مضطرب ہے کہ کس نظریے کا دامن تھامے کہ وہ روحانی تسکین کا ضامن بن سکے۔ لیکن اس بحران وانتشار کے ماحول میں شاید کوئی نظریہ، کوئی فکر اور کوئی راہ عمل ایسی نہیں ہے جو انسان کی روحانی تسکین کی ضمانت دے سکے۔ یہ انسانیت کا زبردست المیہ ہے کہ وہ اپنے ہی بنائے گئے دام کا اسیر ہو گیا ہے۔ یاسپرس حد سے بڑھی ہوئی اس خارجیت اور اس کے نتیجے میں پیدا شدہ بحران وانتشار کا حل حقیقی اور اصلی فلسفہ کی تعیین میں ڈھونڈتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اصل فلسفہ ہی انسان کو موجودہ صورت حال سے نجات دلا سکتا ہے۔ وہ کہتا ہے۔

"THE ANGUISH OF HUMAN EXISTENCE
BEGINS WHEN SCEINTIFIC KNOWLEDGE
IS MISTAKEN FOR LIFE AND WHEN ALL

THAT IS NOT SCIENTIFICALLY KNOWABLE IS REGARDED AS BEING NON-EXISTENT. SCIENCE THEN BECOMES SCIENTIFIC SUPERSTITION, AND THIS PRODUCES, UNDER THE GUISE OF PSEUDOSCIENCE, THE MULTITUDE OF FOLLIES IN WHICH NIETHER SCIENCE NOR PHILOSOPHY NOR FAITH HAVE ANY PLACE."

(Karl Jasper,Science and philosophy in the present intelectual situation - Universitas Vol 8 No 4 1966.)

یاسپرس کا صرف یہی خیال نہیں کہ سچے اور اصلی فلسفہ کا مقام متعین کیا جائے بلکہ اس کی رائے یہ بھی ہے کہ سائنس اور فلسفہ میں خط امتیاز کھینچا جائے۔ دونوں کا مقام متعین کیا جائے۔ وہ سائنس کو یکسر نظر انداز کر دینا نہیں چاہتا اور نہ ہی وہ اسے فلسفہ کا دشمن گردانتا ہے۔ وہ دونوں کو ایک دوسرے کا ماتحت بھی نہیں مانتا۔ اس کا خیال ہے کہ سائنس اور فلسفہ باہم معاون و مددگار ہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ سائنس کا تعلق عالم مظہر سے ہے اس لئے اس کا طریقہ کار معروضی، تحلیلی اور قطعی ہے۔ فلسفہ دوسری طرف مظہریت کے دام کا اسیر نہیں ہوتا بلکہ اس سے اوپر اٹھتا ہے۔ ماورائے ادارک حقائق کی تفہیم کی کوشش کرتا ہے۔ اس طرح فلسفیانہ تجربے موضوعی شخصی اور حرکی ہوتے ہیں۔ یاسپرس کا خیال ہے کہ مسائل حیات کا حل سائنس کی قلمرو میں ڈھونڈنا ٹھیک نہیں۔ بلکہ اس سے اوپر اٹھنا ہوگا اور اس کے لئے فلسفہ میں پناہ لینا ہوگا۔ ساتھ ہی وہ سائنسی علوم اور فلسفہ کے اتصال واشتراک پر بھی زور دیتا ہے۔ لیکن سوال یہ اٹھتا ہے کہ یہ اتصال کہاں پر اور کس سطح پر ممکن

ہے۔ یاسپرس کا خیال ہے کہ جہاں سائنسی علوم اور فلسفہ کے مابین فرق و بعد کم سے کم ہو وہی ان دونوں کا نقطہ اتصال قرار پا سکتا ہے۔

یاسپرس کے افکار کی ایک اور اہم اور بنیادی بحث عقل اور وجود سے متعلق ہے۔ وہ عقل کو محدود مفہوم میں مقید کرنا نہیں چاہتا۔ بلکہ اس کے مفہوم کو وسعت عطا کرتا ہے۔ اس کے مطابق عقل اور وجود، انسانی زندگی کے قطبین ہیں اور جزو لاینفک کی حیثیت رکھتے ہیں۔ حقائق کا علم ان دونوں کی مدد سے ہی حاصل کیا جا سکتا ہے۔ ان میں کسی ایک کو چھوڑ دینے کا مطلب توازن و تناسب کھو دینا ہے۔ عقل اگر وجود کے آگے سر تسلیم خم کر دیتی ہے تو اس کا نتیجہ تنہائی اور ترسیل کی ناکامی پر منتج ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر وجود عقل کے آگے سپر ڈال دیتا ہے تو مادی حقائق کے تبادل جنم دینے کا باعث بنتا ہے۔ یاسپرس کا کہنا ہے کہ:۔

" EXISTENZ ONLY BECOMES CLEAR THROUGH RAESON, REASON ONLY HAS CONTENT THROUGH EXISTENZ....... THEY MUTUALLY DEVELOP ONE ANOTHER AND FIND THROUGH ONE ANOTHER CLARITY AND REALITY....."

(Karn Jaspers- Reason and Existenz pg,67-68)

دراصل عقل اور وجود کی بحث بھی سائنس اور فلسفہ کے مباحث سے ہی تعلق رکھتی ہے۔ یہاں یاسپرس ایک بار پھر سائنس اور فلسفہ کی تطبیق پر زور دیتا نظر آتا ہے۔ اور وجودی مسائل کا حل ان دونوں کے اشتراک میں ہی تلاش کرتا ہے۔

یاسپرس کے نظریات کی ایک اساسی بحث خود وجود سے متعلق ہے۔ اس نے وجود کی تشریح اور تعبیر کے لئے EXISTENZ اور EXISTENCE دو لفظوں کا استعمال کیا ہے اور دوسرے وجودی مفکروں سے قدرے اختلاف کرتے ہوئے EXISTENCE کو ایک نیا

معنی عطا کیا ہے۔ وہ EXISTENCE کی جگہ DASEIN کا لفظ استعمال کرتا ہے ۔ ڈاسن درحقیقت ہمارے عقلی اور حسی علم سے عبارت ہے۔ ڈاسن یہ دنیا ہے جو ہمارے روبرو اشیا کی شکل میں صورت پذیر ہے۔ دوسری طرف EXISTENZ انسانی افکار و اعمال کی پوشیدہ صلاحیتوں کی نشاندہی کرتا ہے۔ اسے کرکے گارڈ کی موضوعیت (Subjectivity) سے بھی تعبیر کیا جا سکتا ہے۔

قصہ مختصر یہ کہ یاسپرس نے EXISTENCE کو PSYCHO PHYSICAL یا ایک تجربی وجود کی حیثیت سے استعمال کیا ہے۔ لیکن انسان تجربی وجود کے علاوہ بھی کچھ ہے وہ آزاد ہے، اور اپنی موجودہ زندگی سے اوپر اٹھنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ وہ دوسری ہستی کے ساتھ رفاقت اور شرکت بھی کر سکتا ہے۔ اس طرح DASEIN، EXISTENZ کے مقابلے میں زیادہ اہم ہے۔ وہ ایک بہتر اور معتبر وجود ہے، جو آزادی، انتخاب عمل، عزم اور امکانات سے مالا مال ہے۔ اور یہی یاسپرس کی وجودی فکر کی بنیاد ہے۔

DASEIN اور EXISTENZ کے فرق و امتیاز کو سمجھنے کے لئے ان نکات کو بھی پیش نظر رکھا جانا چاہئے۔ یعنی یہ کہ ڈاسن EXISTENZ سے مختلف جوہر رکھتا ہے۔ ڈاسن کو ہم معروضی طور پر سمجھ سکتے ہیں۔ اس کی تشریح و تعبیر عقلی سطح پر ممکن ہے، یہ جامد و ساکت ہے۔ اس کے برخلاف EXISTENZ کو معروضی طور پر سمجھنا محال ہے۔ اس کی تشریح و تعبیر عقلی سطح پر ممکن نہیں۔ پھر یہ جامد بھی نہیں بلکہ ہمہ دم فعال، متحرک اور سیمابی کیفیات کا حامل ہے۔ یہ ہمیشہ کچھ نہ کچھ ہونے کی حالت میں ہے۔

یاسپرس کی وجودیت میں آزادی، انتخاب اور عزم و ارادہ کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ وہی وجود مستند ہے جو ان صفات سے متصف ہے۔ آزادی، انتخاب اور عزم و ارادہ کی ضرورت وہاں محسوس ہوتی ہے جہاں انسان نامساعد حالات کے حصار میں گھرا ہوتا ہے۔ وہ مخصوص حالات کے بندھنوں میں جکڑ کر ہی اپنی آزادی، انتخاب اور عزم و ارادہ کو عملی جامہ پہناتا ہے۔ یاسپرس نے حالات کی تقسیم دو حصوں میں کی ہے ایک UNIVERSAL SITUATION اور دوسرا

BOUNDRY SITUATION۔ ان دونوں حالات میں انسان کا عمل اور ردعمل یکساں ہوتا ہے۔ اس لئے یہ دونوں حالات مساوی ہیں۔ مثلاً موت، مصائب، تکالیف، اضطراب، کرب، کشمکش، جرم و گناہ زندگی کی زندہ حقیقتیں ہیں۔ اور دونوں حالات میں یکساں اہمیت رکھتے ہیں۔ فرد ایک وجودی ہستی ہونے کی وجہ کران حالات و عوامل سے ناگزیر طور پر دوچار ہوتا ہے۔

یاسپرس کی فکر کی آخری بنیادی کڑی خدا کے وجود سے متعلق ہے۔ ذاتی یا کائنات کی غیر تکمیلیت، محدودیت اور سطحیت کا احساس ہونے پر ایک فرد مایوسی و محرومی کی کیفیات سے دوچار ہوتا ہے۔ اور اس سے فرار حاصل کرنے کے لئے وہ روحانیت میں پناہ لیتا ہے۔ یاسپرس نے روحانیت اور خدا کو مترادف مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ اس کے مطابق ملحد اور بے دین فلسفی غیر وجودی فلسفی ہوتا ہے۔ خدا اور روحانیت کا تعلق فرد کی وجودیت سے اٹوٹ ہے۔ جب وہ روحانیت کے قریب آتا ہے تب ہی وہ اپنے وجود کو گرفت میں لاتا ہے۔ خدا کے بارے میں یاسپرس کا احساس ہے کہ وہ کوئی شئے بالذات نہیں کہ اسے حسیاتی سطح پر سمجھا اور پرکھا جائے۔ سچ تو یہ ہے کہ اسے کسی صورت میں ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ یاسپرس کا کہنا ہے کہ

"A PROVED GOD IS NO GOD"

(Quoted in contemporary philosophy by D. M. Dutta pg. 528)

گویا خدا کو عقل کا موضوع نہیں بنایا جا سکتا۔

یاسپرس کے مطابق انسانی وجود ہمہ دم جھوٹ، مکروفریب، گناہ، جرم، موت اور اضطراب سے گھرا ہوا ہے خود اس کے ذریعہ تعمیر کردہ دنیا اسے چنوتی دیتی رہتی ہے۔ یہ تناؤ چلتا رہتا ہے۔ اور آخر میں اس کی کشتی غرقاب ہو جاتی ہے۔ نتیجے میں انسان شدید مایوسی اور محرومی سے دوچار ہو جاتا ہے۔ یاسپرس کا یقین ہے کہ انسان اس غرقاب ہوتی ہوئی کشتی کو بھی مفہوم دے سکتا ہے۔ جب انسان کی آزاد قوت روحانیت کے سائے میں پناہ لیتی ہے تو ڈوبتی ہوئی کشتی میں دکھائی پڑنے والی UNBEING الوہی ہستی بن جاتی ہے۔ یہی آخری کیفیت ہے اور ساتھ ہی انسانی وجود کا جواز بھی۔

مارٹن ہائیڈ گر وجودی مکتبہ فکر کا ایک ایسا فلسفی ہے جو خود کو وجودی مفکر کہلانے سے ہمیشہ محترز رہا اسے اس کی کسر نفسی پر محمول کیا جا سکتا ہے۔ امر واقعہ تو یہ ہے کہ اس کے افکار و خیالات میں وجودیت کے بنیادی عناصر اس طرح در آئے ہیں کہ اسے وجودی مفکروں کے حلقے سے خارج کیا ہی نہیں جا سکتا۔

ہائیڈ گر کے فلسفہ کا مرکزی نقطہ وجود ہے وہ اسی کے توسط سے خارجی کائنات، زمانہ اور تاریخ وغیرہ کی تشریح و توضیح کرتا ہے۔ اس نے انسانی وجود پر اپنی توجہ اس لئے مبذول کی تا کہ وہ BEING کے مفہوم تک رسائی حاصل کر سکے۔ اس سلسلے میں وہ سب سے پہلے انسان اور دیگر اشیاء کے وجود میں امتیاز قائم کرتا ہے۔ کائنات کی دیگر اشیاء جہاں داخلی وجود سے محروم ہیں وہاں انسان داخلی وجود ہی کی روشنی میں اپنی راہ متعین کرتا ہے۔ فرد اپنی اس خاصیت کی بنا پر اشیائے عالم پر فوقیت حاصل کر لیتا ہے اور کسی حد تک اس سے ممتاز بھی ہو جاتا ہے لیکن ایسا نہیں کہ وہ دنیا سے تعلق منقطع کر لے۔ یہ ممکن بھی نہیں۔ فرد بہر کیف دنیا میں رہتا بستا ہے۔ سانس لیتا ہے اور زندہ رہتا ہے اس لئے اسے اشیائے کائنات سے بہر طور ایک تعلق رکھنا ہے۔ ہائیڈ گر کے مطابق کائنات کی چیزوں کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ اول وہ اشیا جو قبل سے یہاں موجود ہیں اور دوم وہ جن کی تشکیل انسان خود کرتا ہے۔ فرد ان سب چیزوں میں دلچسپی لیتا ہے۔ یہی دلچسپی کائنات اور مظہر کائنات سے ہم رنگی کا باعث بن جاتی ہے۔ کائنات سے انسان کی وابستگی مختلف داخلی کیفیات و جذبات کے ذریعہ ظاہر ہوتی ہے۔ تجسس، فکر مندی، پریشانی، مسرت، اکتاہٹ، خوف اور دہشت وغیرہ کی کیفیات دنیا سے اس کے رشتے کو ظاہر کرتی ہیں۔ مثلاً موت کی دہشت ایک اہم انسانی کیفیت ہے۔ یہ انسان کو وجودی سطح پر بیدار کر کے مستقبل سے ہوشیار کرتی ہے۔ اسے اپنی ذمہ داریوں اور فرائض سے عہدہ برآ ہونے کے لئے آمادہ کرتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ اسے عمومیت اور آفاقیت سے تخصیصیت کی طرح مائل کرتی ہے۔ تب وہ اس دنیا کے فرد کی حیثیت سے سوچنے لگتا ہے کہ وہ کون ہے؟ کہاں سے آیا ہے؟ اور اس کی ہستی کس سے وابستہ ہے؟ اس طرح انسانی وجود ماضی، حال اور مستقبل سے بیک وقت متصادم ہوتا ہے۔ وہ تاریخی تسلسل

میں اپنے وجود اور ہستی کو دیکھتا ہے۔ پھر وہ اپنے داخلی امکانات پر بھی غور کرتا ہے۔ اپنے ضمیر اور باطن کی آواز کو سنتا ہے۔ فرض اور ذمہ داریوں کو محسوس کرتا ہے اور اس کے بعد اپنی صلاحیتوں اور قابلیتوں کو روبہ عمل لاتا ہے۔ اسی وقت اسے یہ احساس ستانے لگتا ہے کہ وہ اب تک اپنے وجود کی اس حقیقت سے ناواقف محض رہا۔ جیسے ہی یہ احساس اسے ستانے لگتا ہے ویسے ہی وہ اپنے معتبر وجود کی جستجو میں فعال ہو جاتا ہے۔ یہاں ٹھہر کر ہمیں ہائیڈ گر کا نظریہ زماں پر بھی غور کرنا چاہئے۔ میں شروع میں کہہ چکا ہوں کہ ہائیڈ گر کا نظریہ زماں اس کے وجودی فکر سے وابستہ ہے۔ ہائیڈ گر کے مطابق انسان میں معتبر وجود تک رسائی حاصل کرنے کی جو اہلیت اور صلاحیت ہے وہ اس کا مستقبل ہے۔ وجود کی غیر مستند اور پست حالت جس میں وہ خود کو ملوث پاتا ہے۔ اس کا ماضی ہے اور اس کا حال وہ ہے جب وہ اپنے وجود کے امکانات کا احساس کرتے ہوئے عمل پر گامزن ہوتا ہے، اس طرح وجودی سطح پر ماضی، حال اور مستقبل کا مفہوم وہ نہیں رہ جاتا جیسا کہ ہم عام زمانے کے متعلق احساس رکھتے ہیں۔ یہاں وقت کی یہ تینوں حالتیں ایک ہی وجود کے تین حالات بن جاتے ہیں۔ پھر ماضی۔ حال اور مستقبل صرف ''موجود''(NOW) کی ہی مختلف حالتیں ہوتی ہیں۔ ماضی گذشتہ موجود ہے۔ مستقبل آئندہ موجود ہے اور حال موجود حاضر۔ فرد اسی موجود کی تینوں حالتوں میں زندہ رہتا ہے۔ اس کے لئے نہ کوئی ماضی مقرر ہے اور نہ مستقبل اسی لئے ہائیڈ گر کہتا ہے کہ۔

" ONLY EXISTENT MAN IS HISTORICAL,

NATURE HAS NO HISTORY."

(Martin Heidegger-Existence and being Quoted in contempo rary philosophy by D. M. Dutta pg. 534)

کہنے کا مطلب یہ ہے کہ صرف انسان ہی کا تاریخی وجود ہے کیوں کہ اس کے اندر داخلی وجود اور امکانات پائے جاتے ہیں وہی زمانہ کی ان تینوں حالتوں کا احساس کرتا ہے اس لئے زمانہ انسانی وجود سے متعلق ہے۔

ہائیڈ گر کا خیال ہے کہ انسانی وجود میں تاریخیت کے ساتھ ساتھ خودنمائی کی بھی ایک صفت موجود ہوتی ہے۔ BEING کی جتنی صورتیں پائی جاتی ہیں ان میں خوداظہاریت یا خودنمائی کا رجحان جاری ہے۔ اپنے آپ کو سمجھنا اور خود کو دنیا یا کارزار حیات میں دیکھنا اس کی بنیادی خوبی ہے۔ احساس جرم، محرومی کا جذبہ اور عزم وارادہ اسی خودنمائی یا خوداظہاریت کا ثمرہ ہیں۔

ہائیڈ گر نے BEING کے مفہوم کو سمجھنے کے لئے لاشیئت یا معدومیت کے مسئلہ کو چھیڑا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ BEING "جو وہ نہیں ہے" کی نفی کا اظہار ہے۔ جو وہ نہیں ہے کو NON BEING کا نقطہ قرار دے سکتے ہیں۔ BEING اپنا اظہار NON BEING کی سطح تک خود کو محدود کر کے ہی کرتا ہے۔ پھر اس کے برعکس NON BEING کی نفی BEING کی شناخت بھی ہے۔ لہذا NON BEING کی زمین سے BEING کے سوتے پھوٹتے ہیں۔

ہائیڈ گر کے مطابق NON BEING خوف ودہشت کی زائیدہ ہے۔ یہ خوف ودہشت موت کے احساس سے جنم لیتی ہے۔ فرد پر جب یہ کیفیت طاری ہوتی ہے تو اسے ہر سمت خلا ہی خلا نظر آتا ہے۔ ہائیڈ گر کے مطابق:

"ALL THINGS AND WE WITH THEM SINK INTO A SORT OF INDIFFERENCE .... THERE IS NOTHING TO HOLD ON TO THE ONLY THING THAT REMAINS AND OVERWHELMS US WHILE WHAT SLIPS AWAY, IS THE NOTHING; DREAD REVEALS NOTHING."

(Martin Heidegger-Existence and being Quoted in contemporary philosophy by D. M. Dutta pg 537)

ایسے موقع پر انسان اپنے عزم و ہمت سے اپنی ہستی کا اقرار کرتا ہے اور اس کے امکانات کو بروئے کار لاتا ہے۔ فرد کا یہی عزم اسے BEING کا احساس دلاتا ہے اس طرح BEING کی حقیقت تک رسائی کے لئے پہلے خوف پھر NON- BEING کا احساس اور آخر میں عزم و حوصلہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ NON BEING کے احساس کے بعد BEING کا ادراک فرد کو ایک عجیب و غریب کیف میں مبتلا کر دیتا ہے اس کیف میں خوف کا احساس جاتا رہتا ہے۔ NON- BEING کا احساس مٹ جاتا ہے۔ اب اس کے سامنے صرف اس کی BEING ہوتی ہے۔ فرد کے اس کیف کی نہ کبھی نفی ہوتی ہے اور نہ کبھی خاتمہ۔ یہی انسانی وجود کا منتہا ہے۔

وجودی فلسفہ کے سلسلے میں فرانسیسی مفکر گبریل مارسل کا نام بھی آتا ہے۔ اگر چہ وہ خود کو ایک وجودی مفکر کہلانا پسند نہیں کرتا تاہم اس کی تخلیقی کاوشیں جن فکری اساس پر قائم ہیں اسے ایک وجودی مفکر ثابت کرتی ہیں۔ اس کی قابل ذکر نگارشات اس طرح ہیں۔

THE PHILOSOPHY OF EXISTENCE- METAPHYSICAL- THE MYSTRY OF BEING - AN INTRODUCTION TO THE METAPHYSICS OF HOPE- JOURNAL; THE METAPHYSICAL IDEAS OF COLERIDGE AND THEIR RELATIONS TO THE PHILOSOPHY OF SCHELLING علاوہ ازیں اس نے پندرہ سے زیادہ ڈرامے قلم بند کئے جن میں PORT RICHE, LECOEUR DES- UN HOME DE DIEV وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ ان ڈراموں میں فلسفیانہ خیالات کو محسوس اور جیتی جاگتی شکل میں پیش کیا گیا ہے۔ مثلاً اول الذکر ڈرامہ میں ایک پروٹسٹنٹ پادری کا کردار پیش کیا گیا ہے جو اپنی بیوی کی بے وفائی کو معاف کر دیتا ہے لیکن ساتھ ہی وہ دوسروں پر سے اعتماد کھو دیتا ہے۔ ہر شخص اس کی نظر میں مشتبہ نظر آتا ہے۔ یہ شبہ اس کا اس وقت ختم ہو جاتا ہے جب وہ

عیسائی حلقے میں شامل ہو جاتا ہے۔ یہاں مارشل نے نو ٹتے بکھرتے ہوئے رشتوں کی وجہ سے بے اعتمادی اور تشکیک کی جو فضا قائم ہوتی ہے اس پر اظہار خیال کیا ہے اور اس کا حل مسیحی عقیدت میں تلاش کیا ہے۔ گویا وہ اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ خدا کے عقیدے کے بغیر عمل کی دنیا افراتفری اور انتشار کا شکار رہتی ہے۔ یہاں کرکے گارڈ سے مارشل کی فکری مماثلت ظاہر ہے۔ کرکے گارڈ سے وہ دوسرے امور پر بھی اتفاق کرتا ہے۔ مثلاً دونوں ہی شخصی فکر کے علم بردار ہیں۔ دونوں ہی جدید تہذیب کے بحران وانتشار کی آگہی رکھتے ہیں۔ اور اسے سائنسی ترقی اور صنعتی پھیلاؤ کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ پھر دونوں ہی تصوریت اور عقلیت کے مخالف ہیں۔ مارشل کا خیال ہے کہ جدید عہد کی خرابیاں اور برائیاں بہت حد تک اسی مجرد فکر کے بطن سے پیدا ہوئی ہیں۔ اس کا اقتباس ملاحظہ ہو۔

" WHAT I THINK WE NEED TODAY IS TO REACT WITH OUR WHOLE STRENGTH AGAINST THE DISASSOCIATION OF LIFE FROM SPIRIT WHICH A BLOODLESS RATIONALISM HAS BROUGHT ABOUT."

(The Decline of Wisdom by G. Marcel pg 19)

گبریل مارسل کی عقلیت سے مخالفت بھی اسی بنیاد پر قائم ہے جس کے متعلق دوسرے مفکرین اظہار کرتے رہے ہیں یعنی یہ کہ عقل وجودی انفرادیت کو ادراک میں لانے سے قاصر ہے۔ یہ سماج میں برائیوں کی ذمہ دار ہے۔ یہ زندگی کے فطری بہاؤ کو روکتی ہے اور جبر واستحصال کے میلان کو فروغ دیتی ہے۔ اور کبھی کبھی انفرادیت کو اجتماعیت میں اس طرح جکڑ دیتی ہے کہ اس کی کرچیاں ہی بکھر جاتی ہیں۔ لہذا مارسل عقلیت کو عموماً اور ہیگل، بریڈلے کانٹ اور ازیں قبیل کے مفکروں کو خصوصاً اپنی سخت تنقید کا نشانہ بناتا ہے۔

"WHATEVER ITS ULTIMATE MEANING,

THE UNIVERSE INTO WHICH WE HAVE BEEN THROWN CAN NOT SATISFY OUR REASON. LET US HAVE THE COURAGE TO ADMIT IT ONCE AND FOR ALL. TO DENY IT IS NOT ONLY SCANDALOUS, BUT IN SOME WAYS TRULY SINFUL; AND INDEED I AM CONVINCED THAT THIS IS PRECISELY THE BESETTNG SIN OF THE PHILOSOPHER, THE SIN OF LEIBNITZ AND LESS OBVIOUSLY, THE SIN OF HEGAL."

(The Philosophy of Existence by G.Marcel pg.92-93)

مارسل کے مطابق انسانی افکار کا مرکز ومحور انسان کا وجود ہے۔تخلیق کائنات میں انسان ہی ایک ایسی ہستی ہے جو اپنی ذات کے شعور کے ساتھ غور وفکر میں غلطاں و پیچاں ہے۔لیکن انسان کو محض ایک شعوری اور عقلی جاندار کہہ دینا ہی کافی نہیں بلکہ وہ اس کے علاوہ بھی اور کچھ ہے۔وہ ایک آزاد اور خود مختار مخلوق ہے اسے عمل و انتخاب کی آزادی حاصل ہے جسے وہ بروئے کار لا کر نجی تجربات کی روشنی میں تلاش ذات کا فریضہ انجام دیتا ہے۔

مارسل نے وجود کو ایک مسئلہ نہ تسلیم کر ایک راز مانا ہے وہ راز اور مسئلہ میں امتیاز کرتا ہے۔اس لئے کہ وجودی فکر کی وضاحت اس کے بغیر ممکن نہیں۔اس کے مطابق مسئلہ کا تعلق شئے سے ہے جسے عقلی اور منطقی سطح پر حل کیا جا سکتا ہے۔یا معروضی طور پر اس کی تکمیل تلاش کی جا سکتی ہے۔یہ ایک EPISTEMELOGICAL SUBJECT ہے جس کا حل آلات کی مدد سے ممکن

ہے۔ لیکن راز کے ضمن میں یہی باتیں نہیں کہی جاسکتیں۔ راز کا تعلق انسانی وجود سے ہے یہ ایک ایسی ہستی کے تجربات سے وابستہ ہے جو دنیا میں موجود ہے۔ انسان کا ہر تجربہ انسانی خصوصیات و امتیازات کی بنا پر اس کے وجود سے بلا واسطہ طور پر وابستہ ہوتا ہے اور اس لئے یہ ایک سر نہاں ہے۔ جہاں تک پہنچتے ہوئے عقل کے پر جلتے ہیں اور جسے صرف مشاہدۂ ذات کے ذریعہ ہی سمجھا اور جانا جاسکتا ہے۔ گویا اسرار کا انکشاف مشاہدہ ذات اور وجدان کے ذریعہ ممکن ہے۔ عقل یہاں محو تماشائے لب بام رہتی ہے۔

دوسرے وجودی مفکروں کی طرح مارسل بھی جدید انسان کے کرب و انتشار، علیحدگی اور بیگانگی، لایعنیت اور بے چہرگی کو اپنی فکر کا موضوع بناتا ہے۔ اس کے خیال میں ضرورت سے زیادہ سیاسی، معاشی، سماجی اور مذہبی تشکیک کا شکار انسان اپنی انسانی خوبو سے محروم ہو جاتا ہے۔ باہمی رشتوں میں دراڑیں پڑ جاتی ہیں۔ داخلی اور باطنی صلاحیتیں دم توڑ دیتی ہیں۔ انسان حرص و آز کا غلام بن جاتا ہے۔ اشیا کا حصول ہی مقصد اولین ٹھہرتا ہے۔ یہ رجحان اسے خود غرض، مفاد پرست، بد اخلاق، ریاکار، ناقابل اعتبار، اور تنفر کیش بنا دیتا ہے۔ اس منزل پر پہنچ کر انسان پوری طرح گمشدگی کی منزل پر پہنچ جاتا ہے۔ اس کے بعد وہ تمام اقدار کو فراموش کر دیتا ہے، نیکی اور شرافت اس کے نزدیک کوئی معنی نہیں رکھتی۔ وہ دیگر انسانوں کے لئے گویا غیر موجود ہو جاتا ہے انسان کا یہ رویہ فریب دہی کے مترادف ہے اور مارسل کے مطابق یہ وجود کا فقدان ہے۔ وہ لکھتا ہے:

''....HUMAN PERSON IS PASSING THROGH A CRITICAL JUNCTURE OF HIS LIFE IN THE MODERN AGE. HE IS FREE BUT FEELS NO FREEDOM DUE TO ECONOMIC, POLITICAL, SOCIAL, MORAL AND RELIGIOUS DETERMINISM. HE HAS FREEDOM, BUT HIS SOUL IS CAPTIVE.

HE HAS CHOICE BUT HE IS FORCED TO CHOOSE WRONG PATHS. HE HAS FREEDOM TO DECIDE BUT HE CAN NOT DECIDE DUE TO EXTRANEOUS PRESSURES. HE IS IN THE STATE OF DOLDRUMS HAVING ANXIETY, DREAD, DEPRESSION AND DESPAIR AS HIS CONSEQUENTAL FACTS OF LIFE. HE IS IN HIS DEATH THROES."

(G.Marcel Men Against Humanity pg 9 Tr. G.S Fraser, London Har vel press London 1952.)

مذکورہ بالا مباحث سے یہ اندازہ ہو جاتا ہے کہ مارسل ایک طرف تو عینیت کے خلاف ہے جس میں تصورات ہی کی کارفرمائی ملتی ہے تو دوسری طرف وہ اس اجتماعیت کے خلاف بھی ہے جو شخصی انفرادیت کو خود میں ضم کر لینا چاہتی ہے اور انسان کو اس کے شخصی وجود سے محروم کر دینا چاہتی ہے۔ مارسل کے مطابق شخصی وجود کو حاصل کرنے کا ایک ہی ذریعہ ہے کہ وہ ذات باری سے اپنا رشتہ استوار کرے اس سے لو لگائے۔ ذات باری سے وابستگی ہی اس کی زندگی اور وجود کی معنویت کی ضامن ہے۔

وجودیت کے بارے میں سارتر ے کا نام محتاج تعارف نہیں وہ بیک وقت ایک عظیم فلسفی، ماہر نفسیات ناول نگار، بے غرض اور بے لوث سپاہی، محب وطن، اور فلسفہ کا لائق و فائق استاد بھی تھا۔ اس کے افکار و نظریات کی نمود دوسری جنگ عظیم کی ہولناک تباہیوں اور انسانیت کشی کے بطن سے ہوتی ہے۔ وہ دوسری جنگ عظیم کا صرف ایک خاموش تماشائی ہی نہ تھا بلکہ اس طوفان بلا کی زد میں آ کے وہ خود کشاکش حیات اور کشمکش زندگی سے نبرد آزما بھی تھا۔ جنگ کے تلخ تجربے اور اس

کے بھیانک انجام نے اس کے حساس اور ملتہب دل پر گہرا اثر چھوڑا۔اس نے دوران جنگ زندگی کی اہمیت اور معنویت پر غور وخوض کیا۔انسانی آزادی،ذمہ داری،فیصلہ اور انتخاب کے سلسلے میں سنجیدگی سے سوچا اور اس طرح وہ انسانی وجود کی آگہی سے ہمکنار ہوا۔اس کی تخلیقی نگارشات میں وجود اور اس کے مسائل کا بطرز احسن اظہار ہوا ہے۔ اس کی اہم نگارشات (1)EXISTNTIALISM AND HUMANISM (2)BIENG AND NOTHENGNESS (3) THE FLIES (4)THE AGE OF REASON(5) NAUSEA (6)IRON IN THE SOUL وغیرہ ہیں۔

سارتر کی فکر کا مرکز ومحور انسانی وجود ہے۔وہ اپنی تصنیفات EXISTNTIALISM AND HUMANISM میں انسانی وجود کو شعور کے مفہوم میں سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ سارترے ہستی کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے۔ درون خون(EN-SOI)اور برائے خود (POUR SOI) اس کے مطابق اول الذکر مادی اشیاء سے عبارت ہے جب کہ موخر الذکر شعور کے مترادف۔درون خود ایک ایسی ہستی ہے جو جامد وساکت اور بے حس و بے جان ہے۔ مثلاً پتھر جو شعور سے عاری حس سے محروم اور زندگی سے دور ہے۔یہ ہمیشہ یکساں حالت میں ہے۔ اس میں کمی بیشی ممکن نہیں۔اس کے برخلاف برائے خود ایک ایسی ہستی ہے جو باشعور ہے،فعال ہے اور متحرک ہے۔وہ محدود ہوتے ہوئے بھی لامحدود ہے۔وہ ایک ایسی ہستی ہے جو اپنے وجود سے تو آگاہ ہے ہی ساتھ ہی دوسرے وجود کا بھی شعور رکھتی ہے۔اس کے شعور کی زد میں صرف اس کی ہستی ہی نہیں آتی بلکہ وہ تمام مادی اشیا بھی آتے ہیں جو شعور سے عاری ہیں۔اور سچ تو یہ ہے کہ شعور کی شناخت ہی اس بات میں مضمر ہے کہ وہ غیر شعور یعنی مادی اشیا سے آگاہی رکھے۔اس کی وضاحت اس طرح کی جاسکتی ہے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ ہم خود آگاہ ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ آگہی کسی چیز سے متعلق ہے اور وہ چیز ((باستثنائے انسان) شعور کی صلاحیت سے محروم ہے۔اس طرح سارتر کی (EN SOI اور POUR SOI کی تقسیم دو دائروں میں سمٹ آتی ہے یعنی شعور اور غیر شعور۔شعور انسانی ہستی کی اساس ہے جب کہ غیر شعور نیستی یا عدم وجود سے

عبارت ہے۔ شعور کے لئے غیر شعور کا ہونا ضروری ہے۔ کیوں کہ شعور اپنی شناخت غیر شعور کے درمیان ہی رہ کر کرتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر شعور کا ارتقاء غیر شعور یا غیر وجود کے ربط کے سبب ہوتا ہے۔ اس لئے سارتر کا کہنا ہے کہ ہستی نیستی سے جنم لیتی ہے۔

ہستی اور نیستی کی اسی وابستگی اور باہمی ربط سے آزادی کی کونپل پھوٹتی ہے جسے سارتر کے افکار میں کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ سارتر کا تصور آزادی منفی بنیاد پر قائم ہے۔ اس کا خیال ہے کہ ہر شعوری عمل شئے کی نفی سے شروع ہوتا ہے۔ کیوں کہ اشیاء سے انحراف کرنا یا اس کی نفی کرنا اپنی آزادی کا ثبوت فراہم کرنا ہے ولیم بیرٹ کے مطابق

''THE ESSENTIAL FREEDOM, THE ULTIMATE AND FINAL FREEDOM THAT CAN NOT BE TAKEN FROM A MAN, IS TO SAY 'NO'. THIS IS THE BASIC PREMISE IN SARTRE'S VIEW OF HUMAN FREEDOM; FREEDOM IS IN ITS VERY ESSNCE NEGATIVE, THOUGH THIS NEGATIVITY IS ALSO CREATIVE. AT A CERTAIN MOMENT, PERHAPS THE DRUG OF THE PAIN INFLICTED BY THE TORTURE MAY MAKE THE VICTIM LOSE COSCIOUSNESS, HOWEVER TINY THE AREA OF ACTION POSSIBLE FOR HIM, HE CAN STILL SAY IN HIS OWN MIND -'NO' CONSCIOUSNESS AND FREEDOM

ARE THUS GIVEN TOGETHER."

(Irrational Man- William Barret pg 215)

سارترے کے تصور آزادی میں غیر شعوری وجود کی نفی کا نظریہ بڑا مبہم معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس کی وضاحت اس وقت اچھی طرح ہو جاتی ہے جب وہ نطشے اور دوستو یفسکی کی آواز میں آواز ملاتے ہوئے خدا کے وجود کا منکر ہو جاتا ہے اس کے مطابق اگر خدا کا وجود نہیں ہے تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اور نہ ہی یہ کوئی بڑا حادثہ ہے بلکہ سچ تو یہ ہے کہ خدا کے نہ ہونے پر ہی ایک اصل انسان ابھر کر سامنے آتا ہے۔ ایسا انسان جو باطن اور ظاہر دونوں پر نظر رکھتا ہے اور فطری طور پر اس دنیا میں اپنی جوابدہی، ذمہ داری اور فرائض سے آگاہ ہوتا ہے جن سے عہدہ برآ ہونے کے لئے وہ اپنی صلاحیتوں اور قابلیتوں کو بروئے کار لاتا ہے اور ایسا کرتے ہوئے وہ آزاد ہوتا ہے۔ چاہے تو وہ اپنے فرائض کو پورا کرے اور نہ چاہے تو نہ کرے۔ یہاں کسی الہامی روشنی اور قدر کی گنجائش نہیں ۔ یہی وہ نقطہ ہے جہاں سے سارترے کی جمالیاتی وجودیت کی روشنی پھوٹتی ہے۔ وہ قدیم تصور کے برخلاف وجود کو جوہر پر فوقیت بخشتا ہے۔ اس کا عقیدہ ہے کہ انسان اپنے جوہر کی وجہ کر نہیں جانا جاتا بلکہ وہ اپنا وجود رکھتا ہے۔ اس کے بعد اپنے آپ کو روشناس کراتا ہے اس طرح انسان اس کائنات میں ایک READY -MADE PRODUCT نہیں بلکہ ایک ایسی ہستی ہے جو اپنی تعمیر کا خود ذمہ دار ہے۔ سارترے لکھتا ہے:

" AESTHETIC EXISTENTIALISM OF WHICH I AM A REPRESENTATIVE, DECLARES WITH GREATER CONSISTENCY THAT IF GOD DOES NOT EXIST THERE IS AT LEAST ONE BIENG WHOSE EXISTENCE COMES BEFORE ITS ESSENCE A BIENG WHICH EXISTS

BEFORE IT CAN BE DEFINED BY ANY CONCEPTION OF IT."

(Existentialism and Humanism -Sartre pg 27 Quoted in Irrational Man.)

غرض یہ کہ اپنی راہ عمل متعین کرنے کی ذمہ داری خود انسان پر عائد ہوتی ہے۔ وہ کسی قید و بند کا قائل نہیں۔ انسانی آزادی کا نقطہ معراج وہ ہے جب کہ انسان کسی قدغن سے آزاد ہو۔ سارتر کی نگاہ میں انسان ان تمام افعال کا ذمہ دار ہے جن کی ادائیگی اور عدم ادائیگی کا وہ مرتکب ہوتا ہے کیوں کہ اگر ارتکاب فعل کی ذمہ داری انسان پر عائد ہوتی ہے تو نہ کرنے کی ذمہ داری بھی اس پر عائد ہوگی۔ یوں تو تصور آزادی اس کی تمام تحریروں میں ملتا ہے۔ لیکن THE REPUBLIC OF SILENCE میں اس نے اپنی ہی زندگی کے حوالے سے آزادی کی بڑی خوبصورت توضیح کی ہے۔ وہ لکھتا ہے:

" WE WERE NEVER MORE FREE THAN DURING THE GERMAN OCCUPATION, WE HAD LOST ALL OUR RIGHTS BEGINING WITH THE RIGHT TO TALK. EVERYDAY WE WERE INSULTED TO OUR FACES AND HAD TO TAKE IT IN SILENCE.UNDER ONE PRETEXT OR ANOTHER.AS WORKERS,JEWS OR POLITICAL PRISONERS , WE WERE DEPORTED EN MASSE. EVERY WHERE, ON BILL BOARDS,IN THE

NEWSPAPER,ON THE SCREEN,WE ENCOUNTERED THE REVOLTING INSIPID PICTURE OF OURSELVES THAT OUR SUPPRESSORS WANTED US TO ACCEPT. AND BECOUSE OF ALL THIS WE WERE FREE. BECOUSE THE NAZI VENOM SEEPED INTO OUR THOUGHTS, EVERY ACCURATE THOUGTH WAS A CONQUEST. BECOUSE AN ALL POWERFUL POLICE TRIED TO FORCE US TO HOLD OUR TONGUES EVERY WORD TOOK ON THE VALVE OF A DECLARATION OF PRINCIPLES. BECOUSE WE WERE HUNTED DOWN, EVERY ONE OF OUR GESTURES HAD THE WEIGHT OF A SOLEMN COMMITMENT.. EXILE, CAPTIVITY AND ESPECIALLY DEATH (WHICH WE USUALLY SHRINK FROM FACING ATALL IN HAPPIER DAYS) BECAME FOR US THE HABITUAL OBJECTS OF OUR CONCERNS. WE LEARNED THAT THEY

WERE NIETHER INEVITABLEACCIDENTS NOR EVEN CONTRAST AND INEVITABLE DANGERS,BUT THEY MUST BE CONSIDERED AS OUR LOT ITSELF, OUR DESTINY,THE PROFUND SOURCE OF OUR REALITY OR MEN. AT EVERY INSTANT WE LIVED UP TO THE FULL SENSE OF THIS COMMON PLACE . LITTLE PHRASE; MAN IS MORTAL! "AND THAT CHOICE THAT EACH OF US MADE OF HIS LIFE, WAS AN AUTHENTIC CHOICE BECOUSE IT WAS MADE FACE TO FACE WITH DEATH, BECOUSE IT COULD ALWAYS HAVE BEEN EXPRESSED IN THESE TERMS; RATHER DEATH THAN...! AND HERE I AM NOT SPEAKING OF THE ELITE AMONG US WHO WERE REAL RESISTANTS,BUT OF ALL FRENCHMAN WHO AT EVERY HOUR OF THE NIGHT AND DAY THROUGHOUT FOUR YEARS ANSWERED 'NO'.

(Irrational Man- William Barret pg. 213-214)

یہاں ہمیں دوستو ویفسکی کے ایک ناول 'ایڈیٹ' کے کردار پرنس مشکین کے بیان کردہ اس واقعے کی بازگشت سنائی دیتی ہے جس میں ایک قیدی کو پھانسی کی سزا دی گئی تھی اور وہ ہر لمحہ موت کے روبرو کھڑا اپنے وجود کی آگہی کا کرب جھیلتا رہا تھا۔ یا کامیو کے ناول " بیگانہ " کا کردار مرسال کے خیالات کی گونج سنائی دیتی ہے جو اپنی پھانسی کی سزا سن کے اپنے باطن کی حقیقت سے متصادم ہوا۔ سارتر بھی ان ہی جیسے حالات سے دوچار ہے اور اپنی آزادی کا جواز ڈھونڈتا نظر آتا ہے۔

سارتر کو اس بات کا شدید احساس ہے کہ اسے ملحدانہ تصور کے لئے بہت بڑی قیمت ادا کرنی پڑ رہی ہے۔ اگر خدا کو تسلیم کر لیا جائے تو انسانی زندگی بہت حد تک سہل ہو جاتی ہے اس لئے کہ بہت سے معاملات کی ذمہ داری خدا پر ڈالی جا سکتی ہے لیکن اس کا کیا کیا جائے کہ سچائی یہی ہے کہ خدا کا وجود نہیں۔ اس حقیقت سے آنکھیں پھیری نہیں جا سکتیں۔ انسانی وجود ایک حادثہ ہے۔ ایک اتفاق ہے اس کے پیچھے کوئی روحانی یا الوہی مقصد نہیں۔ کوئی قدر نہیں۔ اس کے لئے کوئی متعین راہ نہیں کوئی خارجی استعانت نہیں۔ وہ بے سہارا اور بے یار و مددگار ہے دنیا میں اس کے لئے محرومیاں اور ناکامیاں ہیں لیکن ان نامساعد حالات میں انسان کا اہم فریضہ ہے کہ وہ خود کو بنائے۔ اپنی مدد آپ کے اصول پر کاربند رہے اور کسی خارجی استعانت کی امید میں نہ بیٹھا رہے۔

سارتر کا یہ تصور آزادی انسان کو محض اس کے اعمال و افعال کا ذمہ دار نہیں بناتا ہے بلکہ ان کے تمام احساسات و جذبات کی ذمہ داری بھی اسی پر عائد کرتا ہے۔ ساتھ ہی ایک فرد اپنے اعمال و افعال کے فیصلے محض اپنے لئے نہیں کرتا بلکہ تمام انسانی برادری کی جانب سے کرتا ہے۔ یہاں سارتر اپنی ڈگر سے ہٹتا اور انفرادیت کو اجتماعیت میں مدغم کرتا نظر آتا ہے۔ انتخاب کے سلسلے میں وہ اسی خیال کا اعادہ کرتا ہے۔ وہ لکھتا ہے۔

" IN ONE SENSE CHOICE IS POSSIBLE BUT WHAT IS NOT POSSIBLE IS NOT TO CHOOSE; I CAN ALWAYS CHOOSE, BUT I MUST KNOW THAT IF I DONOT CHOOSE,

THAT IS STILL A CHOICE."

(Existentialism and Humanism pg 48)

گویا انسان ہر صورت میں انتخاب کے مرحلے سے گذرتا ہے۔ اس کا انتخاب نہ کرنا بھی ایک انتخاب ہے۔ یعنی اسے بہر حال اپنے آپ کو اظہار کرنا ہے وہ جب ردو انتخاب کے مرحلے سے گذرتا ہے تو محض اس کے پیش نظر اس کی ذات ہی نہیں ہوتی بلکہ بقول سارتر پوری انسانیت ہوتی ہے۔ اس طرح انتخاب انسانی وجود کا ایک لازمی عنصر ہے جس سے اس کو مفر نہیں۔

ذمہ داری، انتخاب اور خود فیصلگی جہاں آزادی کے ضامن ہیں وہیں کرب و اضطراب کا باعث بھی ہیں بلکہ یہ کیفیت بطور خاص اس وقت جنم لیتی ہے جب انسان ناگہانی و اتفاقی حالات میں پڑ کر کوئی نازک فیصلہ کے لئے آمادہ ہوتا ہے۔ اسے ہر لحہ یہ احساس ہوتا ہے کہ وہ جو بھی فیصلہ یا انتخاب کرے گا اس سے بہتر فیصلے کی گنجائش ہے۔ اس احساس سے اسے پشیمانی ہوتی ہے، خوف اور تشویش جنم لیتی ہے۔ اسے اپنی ذمہ داری اور آزادی ایک بوجھ محسوس ہونے لگتی ہے۔ وہ دانستہ یا غیر دانستہ اس سے فرار حاصل کرتا ہے۔ وہ ایسی پناہ ڈھونڈتا ہے جو اسے اس کیفیت سے نجات دے سکے۔ فرار یا خود فریبی کی اس کیفیت کو سارتر قبیح عقیدے کا نام دیتا ہے۔ اس قبیح عقیدے کی کئی مثالیں سارتر کی تحریروں میں ملتی ہیں جس کا تذکرہ یقیناً طوالت کا باعث ہوگا۔ مختصراً ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ قبیح عقیدے سارتر کے نزدیک ایک خود فریبی ہے۔ انسان کے اپنے اصلی وجود سے انکار ہے۔ یہ ایک فرار کا نام ہے اسے منافقت اور ریا کاری کا بھی نام دیا جا سکتا ہے۔ یہ آزادی اور ذمہ داری کا بوجھ اٹھانے سے کترانا بھی ہے اور امر واقعہ تو یہ ہے کہ قبیح عقیدہ اپنی ذات کے حقائق سے آنکھیں بند کرنا ہے۔

دوسرے وجودی مفکروں کی طرح سارتر بھی اس بات سے متفق ہے کہ انسانی زندگی لغویت کے مترادف ہے، یہ دنیا لغو ہے اس میں کوئی منطق نہیں۔ حادثات و واقعات بھی غیر منطقی ہیں۔ وہ اچانک اور ناگہانی طور پر بجلی کی طرح آن گرتے ہیں۔ اس کے پیچھے کوئی وجہ یا کوئی مقصد نہیں ہوتا۔ اگر کوئی مقصد ہو بھی تو اس کی مناسب توجیہ نہیں کی جا سکتی۔ لغویت اور مہملیت کا یہ تصور کامیو

کے یہاں بہتر طور پر اجاگر ہوا ہے۔

نوبل انعام یافتہ فرانسیسی ادیب البرٹ کامیو کا نام وجودیت کے باب میں لیا جاتا رہا ہے ویسے اسے وجودیت پسند گروہ میں رکھنا درست نہ ہوگا لیکن ان کی نگارشات اس فکر کے بہت سارے پہلوؤں کو اپنے اندر سمیٹے ہوئی ہیں۔ بلکہ یہ کہنا درست ہوگا کہ وجودی فلسفے کے بعض عناصر اس کی کتابوں کی وجہ سے معروف ہوئے ہیں مثلاً کامیو لایعنیت کا سب سے بڑا علم بردار ہے اور اس ضمن میں اس کی عالم گیر شہرت نہ صرف مسلم ہے بلکہ اس کے اثرات دنیا کے ہر گوشے میں محسوس کئے جاتے ہیں۔

کامیو کی ایک فلسفیانہ کتاب **"MYTH OF SISYPHUS"(1942)** کافی مشہور ہے۔ اس کتاب نے زندگی کی لایعنیت پر بڑا زور صرف کیا ہے۔ اس دنیا میں انسان محض مشقت اٹھانے کے لئے آیا ہے وہ نہ آزاد ہے۔ نہ اپنی مرضی سے کچھ کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اس لئے کہ اس کے خمیر میں پابندی کا عنصر اتنا غالب ہے کہ وہ کبھی سر نہیں اٹھا سکتا۔ وہ اس بات کو ایک دیومالائی کردار سسی فس سے واضح کرتا ہے۔ سسی فس پر کسی دیوتا کا عتاب نازل ہوا ہے اور وہ اس عتاب کے تحت پتھر کا ایک ٹکڑا پہاڑ کی چوٹی پر لے جاتا ہے اور پھر وہاں سے اسے لڑھکا دیتا ہے۔ یہی کام اسے کرتے رہنا ہے۔ ہمیشہ، ابدی طور پر، اس کام سے اس کو نجات نہیں۔ آج کا ہر آدمی سسی فس ہے اس مصیبت کو جھیلنا ہی ہے۔ مشینی زندگی نے اسکا سب کچھ لوٹ لیا ہے۔ وہ مشین کا ایک پرزہ ہے جسے بندھے ٹکے کام کرنے ہیں۔ وہ اپنے مطلب سے کچھ نہیں کرتا کچھ کر بھی نہیں سکتا۔ آج کے انسان کے نظام الاوقات ایک منضبط قاعدے کے مطابق مرتب ہوتے ہیں۔ اور صبح سے شام تک وہ اس روٹین کے تابع ہوتا ہے۔ یعنی اس کی زندگی میں کوئی تنوع نہیں۔ کوئی نیرنگی نہیں۔ کوئی جلوہ سامانی نہیں۔ کوئی ارتفاع وارتقاء نہیں گویا وہ منجمد سانچہ ہے۔ جس میں زندگی کی حرارت معدوم ہے۔ اس طرح وہ محض جی رہا ہے۔ وہ زندہ نہیں ہے۔ کہہ سکتے ہیں کہ وہ مردہ ہے۔ محض اس کی **FIXED** حرکتیں اس کی زندگی کا نشان ہے۔ اس بے بسی سے وہ نجات نہیں پا سکتا یہ وہ فلسفہ ہے جس کے پس منظر میں اس نے اپنی بقیہ نگارشات کا مواد فراہم کیا ہے۔

کامیو کا ناول "بیگانہ" (1942) بھی محتاج تعارف نہیں۔ اس کا ایک ترجمہ اردو میں بھی ہو چکا ہے۔ اس کا کردار مرسال اپنے ماحول سے بے گانہ محض ہے کہ وہ آزادانہ طور پر جینا چاہتا ہے۔ حالانکہ اس کی خواہش مہمل اور بے بنیاد ہے۔ وہ ایسا نہیں کر سکتا اور اگر ایسا کرے گا تو اس کے اپنے لوگ بھی اسے نہیں پہچان سکیں گے اور وہ سماجی شناخت سے محروم رہے گا۔ مرسال کی زندگی میں جو کچھ ہوا اس سے یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ وہ اپنی شناخت کی تلاش میں بھٹکتا رہا لیکن یہ دنیا اسے نہیں پہچان سکی۔ اس لئے کہ وہ اس دنیا کو اپنے طور پر پرکھنا چاہتا تھا۔

مرسال کی بے گانگی کا یہ عالم ہے کہ وہ عشق و محبت پر یقین نہیں رکھتا۔ جنسی عمل اس کے لئے ایک شغل ہے۔ اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ وہ اپنی ماں کی موت پر اظہار افسوس نہیں کر سکتا کہ وہ اس جذبے سے عاری ہے۔ اس کی تابوت کے سامنے گرجا گھر میں اپنی خواہش کے مطابق سگریٹ پی سکتا ہے۔ ماں کے جنازے میں گرمی کی شدت کا احساس تو رکھتا ہے لیکن جنازہ کیوں اس قدر دور لے جایا جا رہا ہے اس پر اظہار افسوس بھی کرتا ہے۔ ہمدردی کے جذبے کے تحت نہیں۔ اکتاہٹ کے سبب۔ وہ ایک عرب کو بلاوجہ گولیوں کا نشانہ بنا سکتا ہے یہ سب اس لئے کہ وہ آزادانہ طور پر جینے کا خواہش مند ہے۔ چنانچہ سماج ہر قدم پر اس سے ٹکراتا ہے سماج پاش پاش نہیں ہوتا۔ پاش پاش وہ خود ہو جاتا ہے۔ اسے پھانسی کی سزا مل جاتی ہے۔ مرسال تو آزادی کی خواہش رکھنے والا ایک HIEGHTENED یعنی لا یعنی کردار ہے۔ لیکن یہ ABSURDITY ہماری پوری زندگی پر حاوی ہے۔ ہم اس میں منطقی ربط دینے کے درپے ہوتے ہیں تو پھر کسی دیوتا کے سراپ کے تحت سسی فس بن جاتے ہیں۔ مرسال سسی فس کا ANTE DOTE ہے کامیو مرسال کی طرف ہے لیکن مقدر میں ہر انسان کو سسی فس ہی بننا ہے۔

کامیو کی دوسری کتابوں میں THE PASTE(1947) اور کلی گولا بھی اہم ہیں اور تقریباً اسی قسم کے موضوعات پر مبنی ہیں گویا کامیو ABSURDITY کا سب سے بڑا علم بردار ہے۔ اگر لایعنیت بھی وجودیت کی شق ہے تو یقینی کامیو ایک وجودی ہے۔

پچھلے مباحث کی بنیاد پر یہ بلا خوف تردید کہا جا سکتا ہے کہ فلسفہ وجودیت نے عصر حاضر کے

بطن سے جنم لیا ہے۔ انیسویں اور بیسویں صدی کے مخصوص سیاسی، سماجی، معاشرتی، مذہبی، اخلاقی اور فکری صورت حال نے اس کی پرورش کی ہے لیکن اس کا رشتہ قدیم افکار سے بھی استوار ہے۔ جس کی نشاندہی ۔ ویدانت، سقراط، بودھ مت، اسلامی تعلیمات، عیسائی مفکرین کے افکار و آرا میں کی جاسکتی ہے۔ لیکن یہ اپنی اصلی صورت میں کرکے گارڈ کے فلسفہ میں جنم لیتا ہے اور مارسل، ہائیڈ گر ۔ یاسپرس، سارتر، کامیو، کافکا وغیرہ کے ہاتھوں اپنے نقطہ معراج کو پالیتا ہے۔ مذکورہ مفکرین کے علاوہ اور بھی کئی نام اس ضمن میں لئے جاسکتے ہیں۔ رلکے، مارٹن بوبر، مرلو پونٹی، بیکٹ، روجرس، ابراہیم میلو، پال ٹیلیچ، ارک فرام، کارل بارتھ، ہربرٹ فارمر، ڈونالڈ میکنن، جان میک مری وغیرہ۔ یہاں اتنا موقع نہیں کہ ان تمام دانشوروں کے نظریات کا فرداً فرداً تفصیلی جائزہ پیش کیا جائے۔ البتہ یہاں اس امر کی جانب اشارہ ضرور کرنا چاہوں گا کہ یہ تمام فلسفی وجودی فکر کی روح پر اشتراک و اتفاق کرتے ہوئے بھی مختلف النوع تصورات و نظریات کے حامل نظر آتے ہیں۔ وہ کسی ایک مکتبہ فکر یا کسی متعینہ نظام سے وابستہ نہیں۔ ان میں کچھ رومن کیتھولکس ہیں تو کچھ یہودی، کچھ موحد ہیں تو کچھ ایسے بھی ہیں جن کا مذہب سے دور دور تک واسطہ نہیں۔ ان میں بعض ادیب ہیں تو بعض شاعر۔ بعض مارکس ازم سے وابستہ ہیں تو بعض فاشزم سے تعلق رکھتے ہیں۔ سب سے دلچسپ بات تو یہ ہے کہ بعض نمائندہ تخلیق کاروں نے جو بلاشبہ وجودی ہیں اس اصطلاح سے گریز بھی کیا ہے۔ وہ اپنے وجودی ہونے سے انکار بھی کرتے نظر آتے ہیں۔ اس کے باوجود یہ حقیقت ہے کہ وہ وجودی ہی ہیں۔ اس لئے کہ ان میں وجودی روح کی کارفرمائی ملتی ہے۔ ان کا مقصد ایک ہے۔ عہد جدید کے فرد کے لئے راہ نجات کی تلاش۔ اس کے لئے ضروری نہیں کہ ہر کام فلسفہ ہی انجام دے۔ شاعری اور فنون لطیفہ کی دوسری شاخوں کے ذریعہ بھی یہاں تک کہ مذہب کے ذریعہ بھی اسے سرانجام دیا جاسکتا ہے۔ البتہ مرکزی تصور یہی رہے گا کہ فرد کی اپنی کشاکش کا خاتمہ ہو اور اس کا وجود بامعنی اور حیات آفریں بن سکے WALTER KAUFMANN لکھتا ہے:

"THE REFUSAL TO BELONG TO ANY

SCHOOL OF THOUGHT , THE REPUDIATION OF THE ADEQUACY OF ANYBODY OF BELIEFS WHATEVER, AND ESPECIALLY OF SYSTEMS, AND A MARKED CLASSIFICATION WITH TRADITONAL PHILOSOPHY AS SUPERFICIAL ACADEMIC, AND REMOTE. FROM LIFE THAT IS THE HEART OF EXISTINTIALISM."

(Existentialism from dostoevsky to Sartre- Ed with an itroduction, preface and new translation by walter kaufmann - the world Publishing Company new york 1956)

غرض یہ کہ وجودیت پسندوں کا مرکز فکر انسانی وجود اور اس کے مسائل ہیں۔ یہ مسائل انسان کے کرب، الجھن، کشاکش، بیزاری، تنہائی، علیحدگی، بے گانگی، خوف، دہشت، پشیمانی، پریشانی، مایوسی، محرومی، بے کسی، بے چارگی، لایعنیت، مہملیت، لغویت، اور بے مقصدیت، سے تعلق رکھتے ہیں۔ انسانی زندگی مہمل اور لغو ہے اور اندھیرے میں بھٹک رہی ہے۔ وجودی مفکروں کا ایسا احساس ہے اس لئے وہ اس بات کے کوشاں نظر آتے ہیں کہ کسی طرح زندگی کو بامعنی بنایا جائے۔ نظریاتی سطح پر وجودی مفکرین، انفرادی، نقطہ نظر کے حامل ہیں۔ وہ اجتماعیت پر انفرادیت کو اور عمومیت و آفاقیت پر تخصیصیت کو فوقیت بخشتے ہیں۔ پھر یہ وجودی مفکر انسانی وجود کو موضوعی شخصی اور داخلی سطح پر سمجھنا چاہتے ہیں وہ عقل پر بھروسہ نہیں کرتے۔ کیوں کہ اس کا کام محو تماشائے لب بام رہنا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ وجود کو تجریدی، معروضی یا عقلی سطح پر سمجھنا محال ہے۔ اسے داخلی بصیرت و بصارت ہی کے ذریعہ سمجھا جا سکتا ہے۔ یہ وجودی مفکر اس بات پر بھی اصرار کرتے ہیں

کہ وجود کو بہر طور جوہر پر تقدم حاصل ہے۔ وہ انسانی آزادی پر بھی زور دیتے ہیں۔ وہ انسان کو مجبور اور لاچار نہیں مانتے اس کے اندر اتنی صلاحیت اور قوت ہوتی ہے کہ وہ اپنی تقدیر خود لکھے۔ وجودی مفکر کسی خارجی اقدار کو نہیں تسلیم کرتے۔ ان کے نزدیک اقدار اضافی حیثیت رکھتے ہیں۔ وجودی مفکر اس بات پر بھی زور دیتے نظر آتے ہیں کہ انسان آزاد ہے۔ اسے ردو انتخاب اور خود فیصلی کی آزادی حاصل ہے۔ اس طرح گویا وجودیت اپنا سفر زندگی کے تاریک پہلوؤں سے شروع کرتی ہے اور حیات کے روشن پہلوؤں تک پہنچ کر اطمینان کا سانس لیتی ہے۔ اسے ہم تاریک وادی سے روشن اور تابناک وادی کا سفر قرار دے سکتے ہیں۔ TITUS نے ان امور کو چند جملوں میں یوں سمیٹا ہے۔

"WHILE STRESSING THE IMPORTANCE OF MAN EXITENTIALISTS ALSO REALISTICALLY, FACES THE FACTS OF HUMAN WEAKNESS, INSECURITY, AND LIMITATIONS, THEY HAVE BEEN CONCERNED WITH MAN'S SENSE OF ANXIETY, DESPAIR, DREAD, GUILT AND LONELINESS AND WITH HUMAN FINITUDE AND DEATH. ANXIETY , THE EXISTENTIALISTS ASSERT, ARISES AS MAN COMES TO HAVE A SENSE OF THE MEANINGLESS OF HIS LIFE.ANGUISH AND MELANCHOLY LEAD TO EXISTENTIAL DESPAIR, AND THIS

CRISIS PREPARES MAN FOR THE <u>'LEAP'</u> INTO AUTHENTIC EXITENCE. THIS MAY COME THROUGH 'FAITH' AND DEPENDENCE OF GOD, ACCORDING TO THE THEOLOGIANS, OR THROUGH ' RESOLVE' AND AN ACT OF WILL, ACCORDING TO SOME OTHERS, EXISTENTIALISM IS THUS AN ASSERTION OF THE SIGNIFICANCE OF THE SELF IN THE FACE OF FRUSTRATION AND THE IMPERSONALITY OF MODERN CIVILIZATION."

(Living issues in philosophy by flarold, H.Titus- Published by Eurasia publishing house (P) LTD pg. 300)

گویا وجودیت ایک ایسا فلسفہ ہے جو عصر حاضر کی ہنگامیت کا جواب دینے کے لئے ایجاد کیا گیا ہے۔ بنیادی طور پر یہ عام انسانی رویوں میں ایک تغیر کی علامت بھی ہے۔ جس نے ہماری تہذیب کی قلب ماہیت بھی کی ہے۔ یہ موجودہ عہد کے فرد کے زندہ تجربے کا آزادانہ اور بے باکانہ اظہار بھی ہے۔ اس کی تعریف ممکن نہیں۔ البتہ اس کے اساسی اور مرکزی رجحانات و میلانات واضح اور روشن ہیں۔

اس فلسفہ کے خلاف دو قسم کے ردعمل سامنے آئے۔ ایک حلقہ تو وہ تھا جس نے اس فلسفہ کا بڑی فراخدلی اور کشادہ نظری کے ساتھ خیر مقدم کیا۔ لیکن دوسرا گروہ ایسے لوگوں پر مشتمل تھا جو مذہبی

معلم الاخلاق، اثباتیت پسند، اور اجتماعیت پسند تھے۔ انہیں قدروں کے ابدی اور آفاقی ہونے پر یقین تھا۔ وہ عقل کی بالادستی قبول کرتے آئے تھے۔ ان کے نزدیک اخلاق و مذہب کی بڑی وقعت تھی۔ وہ اجتماعی اور سماجی نظام میں یقین رکھتے تھے۔ ظاہر ہے یہ حلقہ وجودیت کے فلسفہ کو قبول کرنے سے رہا۔

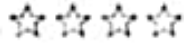
لہذا اس حلقے کی طرف سے سخت مخالفت ہوئی۔ اس فلسفے کو تنفر انگیز، فرومایہ، بےہودہ، لغو، مہمل اور بے معنی قرار دیا گیا اور وجودیت کے علم برداروں کو گمراہ، برگشتہ، باغی، بت شکن، منکر، قنوطی، تلون مزاج، اور پریشان خیال جیسے القاب سے نوازا گیا۔ حالانکہ یہ کوئی نیا فلسفہ نہ تھا۔ بلکہ اس کا چلن قدیم عہد میں رہا تھا۔ یہ اور بات ہے کہ زمانہ قدیم کی وجودیت اور آج کی وجودیت میں فرق ہے۔ اور یہ فرق ہونا بھی چاہئے اس لئے کہ زمانہ بدل گیا ہے۔ مسائل بدل گئے ہیں۔ ضرورتیں بدل گئی ہیں۔ لہذا فکری اظہار میں بھی تبدیلی لابد تھی لیکن وجودی روح ہر عہد میں موجود رہی ہے۔ بائیڈن کیرتھ نے اپنے ایک مضمون "فلسفہ وجودیت اور سارترے" میں امریکہ کے عوام کے حوالے سے وجودیت کے ردعمل پر بڑی فصاحت سے روشنی ڈالی ہے وہ لکھتے ہیں:۔

امریکی ضمیر میں وجودیت اس طرح داخل ہوئی جیسے کوئی ہاتھی اندھیرے کمرے میں۔ اس کے توڑ پھوڑ کا خاصا عمل رہا اور اس کے اندر لوگوں نے فطری طور پر دخل اندازی کی جبلت کو غلط سمجھا یہ کیا ہو سکتا ہے؟ شاید تباہ کرنے والا کوئی انجن؟ یا جنگ عظیم کا باقی ماندہ کوئی ٹینک؟.......... اور پھر تھوڑی ہی دیر کے بعد جب روشنی کی گئی تو دیکھا کہ وہ صرف ایک ہاتھی تھا۔ ہر شخص ہنستے ہوئے کہنے لگا کہ ضرور شہر سے کوئی سرکس گذر رہا ہوگا۔ لیکن نہیں۔ جلد ہی لوگوں نے محسوس کر لیا کہ ہاتھی وہاں ٹھہرا ہوا تھا۔ اور قریب آنے پر انہوں نے دیکھا کہ اگر چہ حقیقتاً وہ عجیب الخلقت نووارد ہاتھی ہے لیکن وہ اجنبی نہیں وہ اسے بہت دنوں سے جانتے ہیں۔"

(بائیڈن کیرتھ "فلسفہ وجودیت اور سارترے" مطبوعہ شاعر (ماہنامہ)

جلد ۵۶۔ شمارہ۔ ۱۰،۶ اکتوبر ۱۹۸۵۔ صفحہ۔ ۴۴)

وجودیت کے خلاف یہ ابال وقتی تھا۔ جب سنجیدگی کے ساتھ لوگوں نے اس پر غور کیا تو وہ اس کے قائل نظر آنے لگے۔ چنانچہ بہت جلد فلسفہ وجودیت نے پوری دنیا میں مقبولیت حاصل کر لی۔ آج وجودی فکر ہمارے ادب کا ایک ناگزیر حصہ ہے۔

☆☆☆☆

Bibliography

1. Collins Concise Encyclopaedia
2. A Modern di(A Modern Dictionry Of Sociolgy by George. A Theodorson And A. G.Theomrson - PG.138, Edition 1969)
3. Existentialism and Thomism by J.C. Mihalich
4. Existentialism as philosophy by F. Molina
5. Existentialism and Religious bilief by David E. Roberts- oxford university press New York 1957
6. Existentialism and christian thoughts- By R.Troisfontains Tr. By Matin J. Kerr
7. Irrational man By william Barret- Heinemann, London 1961
8. A History of philosophy- By frank thilly

9. The chief currents of contemporar philosophy by D. M. Dutta- The university of Calcutta 1984.
10. Indian Philosophy today by N.K. Devaraja- the macmillan company of india LTD. 1975.
11. Existentialism from withn by E.L. Ellin
12. Existential though and fictional technique- By Edith Kern.
13. Living issues in philosophy by flarold, H.titus- eurasia publishing house (P) LTD.
14. The alienation of Modern man by Fritz pappenheim Modern reader paperbacks NEW YORK and LONDON
15. Existentialism from dostoevsky to Sartre- Ed. with an itroduction, preface and new translatism by walter kaufmann - the world Publishing Company new york.
16. Dionysus and the city by Monroe K. Spears
17. A dictionary of literary terms by J.N. cuddon.
18. Dada and surrealism by C.W .E Bigs by
19. Sartre- A philosophical study by anthony manser the athlone press university of

London 1966.

20. Dictionary of philosophy Ed. by I. Frolov- progress publisher. Moscow.
21. Six Existentialist thinkers - by H. J. Blackham Routledge kegan paul Ltd. London 1952.
22. The Problem of philosophy- Satish Chandra Chatterjee Das Gaupta and Co. Ltd. Calcutta.1947.
23. Existentialism and Indian thoughts by K.Guru Dutt the Indian Institute of world culture Benglore 1953.
24. Peason and Existenz By Karl Jaspers Tr. by William Earle.
25. Philosophy of existence by Karl Jaspers Tr. by Richard F Grabv.
26. Conte Porary Indian philosophy by B.K. Lal- Moti Lal Banarsidas New Delhi 1973.
27. Mystery of Being voli by G.Marcel Tr. G.S Fraser, London Harvill 1950.
28. An introduction to Existentialism by G. Oslon Rober Dover publication inc. NEW YORK 1962.

29. Being and nothingness -Sartre Tr.by H.E Barhes Methuenand Co.Ltd. London 1948.

30. World Literature vol 1 & 2 by Vincint F.Hopper and bernard D.N Grebahier...... Bardon's educational Series inc. New York 1952.

شمار	نام کتاب	نام مصنف	اشاعتی ادارے	سنہ اشاعت
۳۶	نظر اور نظریے	آل احمد سرور	دہلی	۱۹۷۳
۳۷	جدیدیت اور ادب	”	علی گڑھ	۱۹۶۹
۳۸	فسلفہ اور ادبی تنقید	ڈاکٹر وحید اختر	نصرت پبلشرز لکھنو	۱۹۷۲
۳۹	سیر اردو	مرتبہ، پروفیسر وہاب اشرفی	-	-
۴۰	قصہ جدید و قدیم۔ایک ادبی مباحثہ	مرتبہ مخمور سعیدی	موڈرن پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی	۱۹۸۰
۴۱	آتی جاتی لہریں	مظہر امام	-	-
۴۲	تاثرات و تعصبات	نظیر صدیقی	ڈھاکہ	-
۴۳	کہانی کے روپ	مرتبہ وہاب اشرفی	تعلیمی مرکز پٹنہ	۱۹۷۹

۴۴	اردو افسانہ روایت اور مسائل	مرتبہ پروفیسر گوپی چند نارنگ	ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی	۱۹۸۱
۴۵	نیا افسانہ، نئے دستخط	مرتبہ نشاط شاہد	معیار پبلی کیشنز نئی دہلی	۱۹۸۰
۴۶	افسانے کی حمایت میں	شمس الرحمان فاروقی	مکتبہ جامعہ لیمٹیڈ نئی دہلی	۱۹۸۲
۴۷	معنی کی تلاش	پروفیسر وہاب اشرفی	تاج بک ڈپو رانچی	۱۹۷۸
۴۸	افسانہ حقیقت سے علامت تک	ڈاکٹر سلیم اختر	اردو رائٹرز گلڈ الہ آباد	۱۹۸۰
۴۹	اردو میں ترقی پسند تحریک	ڈاکٹر خلیل الرحمٰن اعظمی	الہ آباد	۱۹۷۹
۵۰	راجندر سنگھ بیدی کی افسانہ نگاری	پروفیسر وہاب اشرف	پٹنہ	۱۹۸۶
۵۱	افسانے کا منظر نامہ	مرزا حامد بیگ	الہ آباد	۱۹۸۴
۵۲	انتخاب افسانہ	مرتبہ۔ ڈاکٹر سید محمد عقیل	اتر پردیش اردو اکاڈمی، لکھنو	۱۹۷۸
۵۳	تنقیدی تناظر	ڈاکٹر قمر رئیس	دہلی	۱۹۷۸
۵۴	تلاش و توازن	"	۔	۱۹۶۸
۵۵	پریم چند کا تنقیدی مطالعہ	"	۔	۱۹۶۳
۵۶	انگارے	مرتبہ سجاد ظہیر	۔	۱۹۳۵
۵۷	نیا افسانہ	پروفیسر وقار عظیم	الہ آباد	۱۹۷۳

۵۸	فن افسانہ نگاری	"	دہلی	۱۹۶۹
۵۹	داستان سے افسانہ تک	"	کراچی	۱۹۶۰
۶۰	ہمارے افسانے	"	الہ آباد	۱۹۴۹
۶۱	منٹو، شخصیت اور فن	مرتبہ پریم گوپال متل	-	-
۶۲	اپنے دکھ مجھے دے دو	راجندر سنگھ بیدی	-	-
۶۳	روشنی کی رفتار	قرۃ العین حیدر	ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ	۱۹۸۲
۶۴	گلی کوچے	انتظار حسین	-	-
۶۵	آخری آدمی	"	-	-
۶۶	کنکری	"	-	-
۶۷	شہر افسوس	"	-	-
۶۸	انتظار حسین کے سترہ افسانے	مرتبہ انور سجاد	-	-
۶۹	وہ	بلراج مین را	-	-
۷۰	دوسرے آدمی کا ڈرائنگ روم	سریندر پرکاش	اسرار کریمی پریس الہ آباد	۱۹۶۸
۷۱	خانے تہہ خانے	غیاث احمد گدی	-	-
۷۲	صفر	کلام حیدری	کلچرل اکیڈمی، گیا	-
۷۳	بے نام گلیاں	"	"	-
۷۴	الف لام میم	"	"	۱۹۷۹
۷۵	روشنائی کی کشتیاں	احمد یوسف	"	۱۹۷۶

۷۶	۲۴ گھنٹے کا شہر	"	لیتھو پریس، پٹنہ	۱۹۸۴
۷۷	قصہ رات کا	انور عظیم	مکتبہ ملاقات، دہلی	۱۹۷۲
۷۸	آندھرا پردیش کے منتخب افسانے	مرتبہ، ناصر کرنولی	پونم پبلی کیشنز، حیدرآباد	۱۹۸۰
۷۹	دو بھیگے ہوئے لوگ	اقبال مجید	-	-
۸۰	پس پردہ	حسین الحق	-	-
۸۱	کٹی ہوئی زمین	شفق	-	-
۸۲	فن کاری	انور خاں	معیار پبلی کیشنز، نئی دہلی	-
۸۳	بیچ کا ورق	ظفر اوگانوی	-	-
۸۴	ننگی دوپہر کا سپاہی	سلام بن رزاق	-	-
۸۵	نیا اردو افسانہ انتخاب و احتساب	مرتبہ کمار پاشی	موڈرن پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی	-
۸۶	آگ الاؤ صحرا	قمر احسن	شب خوں کتاب گھر	۱۹۸۰
۸۷	صورت حال	حسین الحق	پٹنہ	-
۸۸	چوپال میں سنا ہوا قصہ	انور قمر	-	-
۸۹	فرہنگ آصفیہ، جلد چہارم	-	-	-
۹۰	طوفان سے ساحل تک	محمد اسد، سابق لیوپولڈس مترجم محمد الحسنی	-	-
۹۱	فرانسیسی ادب	ڈاکٹر یوسف حسین خاں	-	-

۹۲	جدیدیت کی فلسفیانہ اساس	ڈاکٹر شمیم حنفی	مکتبہ جامعہ لمیٹڈ نئی دہلی	
۹۳	نئی شعری روایت	،،	،،	
۹۴	ایڈیٹ	دوستوئیفسکی، مترجم ظ۔ انصاری	دارالاشاعت، ماسکو	
۹۵	بیگانہ	البرکامیو مترجم		
۹۶	ادب اور نفسیات	دیوندر اسر	دہلی	۱۹۶۴
۹۷	شعر، غیر شعر اور نثر	شمس الرحمان فاروقی	الہ آباد	۱۹۷۳
۹۸	جدید اردو ادب	ڈاکٹر محمد حسن	دہلی	۱۹۷۵
۹۹	روایت اور بغاوت	سید احتشام حسین	لکھنو	۱۹۷۲
۱۰۰	عدسہ	ڈاکٹر ش۔ اختر	گیا	۱۹۶۸
۱۰۱	شناخت	،،		
۱۰۲	آج کا اردو ادب	ڈاکٹر ابواللیث صدیقی	الہ آباد	۱۹۷۵
۱۰۳	اردو کے تیرہ افسانے	ڈاکٹر اطہر پرویز	،،	۱۹۷۸
۱۰۴	بیس نئی کہانیاں	علی احمد فاطمی	،،	۱۹۷۸
۱۰۵	قدر شناسی	ڈاکٹر عتیق اللہ	دہلی	۱۹۷۸
۱۰۶	ترقی پسند تحریک اور اردو افسانہ	ڈاکٹر صادق	۔	۱۹۸۱
۱۰۷	نئے ادبی رجحانات	سید اعجاز حسین	۔	۱۹۵۷
۱۰۸	نئی علامت نگاری	ڈاکٹر سید محمد عقیل	الہ آباد	۱۹۷۴
۱۰۹	میں، ہم اور ادب	ڈاکٹر ابن فرید		۱۹۷۷
۱۱۰	اردو کے بہترین افسانے	پرکاش پنڈت		۱۹۶۵

۱۱۱	دنیائے افسانہ	عبدالقادر سروری	حیدرآباد	۱۹۳۵
۱۱۲	ترقی پسند ادب	عزیز احمد	"	۱۹۴۵
۱۱۳	بازیافت	ڈاکٹر مغنی تبسم	"	۱۹۶۹
۱۱۴	وجودیت پر ایک تنقیدی نظر	سلطان علی شیدا	اتر پردیش اردو اکادمی، لکھنو	۱۹۷۸
۱۱۵	جدید ادب، منظر پس منظر	سید احتشام حسین	"	ـ
۱۱۶	مبادی فلسفہ	مولانا عبدالماجد دریابادی	"	ـ

رسائل و جرائد

نمبر شمار	رسائل کے نام	جلد	شمارہ	ایڈیٹر کا نام	سن اشاعت
۱	نقوش، افسانہ نمبر،	ـ	ـ	محمد طفیل	۱۹۵۵
۲	" " "		۱۱۹	"	ستمبر ۱۹۷۴
۳	فنون	۱۶	۲ـ۳	احمد ندیم قاسمی	جنوری فروری ۷۳ء
۴	"	"	۵ـ۶	"	اپریل مئی، ۱۹۷۳ء
۵	"	۱۸	۵ـ۶	"	اپریل مئی، ۱۹۷۹ء
۶	"	۱۹	۱ـ۲	"	جون جولائی ۷۴ء
۷	شاعر (بمبئی)	۴۶	۱ـ۲	"	

۸	" افسانہ نمبر	۳۳	۱۲	اعجاز صدیقی	دسمبر ۶۲ء
۹	"	۵۶	۲	"	" ۸۵ء
۱۰	" ہم عصر اور ادب نمبر	۴۸	۵-۶-۷	تاجدار صدیقی، افتخار صدیقی	۱۹۸۰ء
۱۱	آجکل		-	راج نرائن راز	جنوری ۸۰ تا نومبر ۱۹۸۵
۱۲	گفتگو، ترقی پسند ادب نمبر		۲۴ تا ۲۹	علی سردار جعفری	دسمبر ۷۸ تا مارچ ۸۰ء
۱۳	آہنگ، گیا		۱۱۳	کلام حیدری	نومبر ۱۹۷۸ء
۱۴	"		۱۱۴	"	دسمبر ۱۹۷۸
۱۵	"		۷۶-۷۷	"	اکتوبر، نومبر ۷۶ء
۱۶	"		۱۰۸	نوشابہ حق	جون ۱۹۷۹ء
۱۷	"		۱۱۴	"	دسمبر ۱۹۷۹
۱۸	عصری ادب	۴	-	ڈاکٹر محمد حسن	دسمبر ۱۹۷۰
۱۹	" تیسری آواز کا ادب نمبر		۳۹-۴۰	"	اکتوبر ۷۹ء تا جنوری ۸۰
۲۰	" پاکستانی ادب نمبر		۳۱ تا ۳۴	"	جولائی ۷۸ء
۲۱	سہیل، گیا	۴۲	۱۱	ادریس سہنساروی	نومبر ۱۹۸۰
۲۲	"	۴۲	۱۰	"	اکتوبر ۱۹۸۰
۲۳	تحریک سلور جبلی نمبر	۲۶	۵-۶-۷	گوپال متل	۱۹۷۸ء
۲۴	مورچہ، ہفتہ وار، گیا			کلام حیدری	جنوری ۷۷

۲۵	بودھ دھرتی، ہفتہ وار	۲	۴		اکتوبر ۸۵ء
۲۶	عصری آگہی دہلی	۱	۷۔۸	ڈاکٹر قمر رئیس	
۲۷	"	۲	۴	"	اکتوبر ۷۹ء
۲۸	"	۱	۲	"	
۲۹	نئی نسلیں، دہلی	۴	۵	ابوالمجاہد زاہد	اگست ۸۰ء
۳۰	نئی نسلیں، کراچی	۲	۲	ذکاء الرحمن	فروری تا مئی ۱۹۷۹
۳۱	شب خوں	۱۹	۱۲۴	مدیر عقیلہ شاہین	جولائی تا ستمبر ۸۴ء
۳۲	"	۱۷	۱۲۶	"	جنوری تا مارچ ۸۵ء
۳۳	"	۱۷	۱۲۷	"	دسمبر ۸۳ء تا جنوری ۸۴
۳۴	"	۱۷	۱۲۸	"	فروری تا اپریل ۸۴
۳۵	"	۱۷	۱۲۸	"	مئی تا جولائی ۸۴ء
۳۶	"	۱۷	۱۲۹	"	اگست، ستمبر ۸۴
۳۷	"	-	۱۳۰	"	دسمبر ۷۹ء تا ۸۰ء

۳۸	"	۵	۱۱۲	"	دسمبر ۷۶ تا فروری ۷۷
۳۹	"		۱۰۲	"	مئی تا جولائی ۱۹۷۷ء
۴۰	"			"	مئی تا جولائی ۱۹۷۹ء
۴۱	"	۱۳	۱۱۲	"	اگست، ستمبر ۱۹۷۶ء
۴۲	"	۹	۱۰۰	"	اکتوبر، نومبر ۱۹۷۶ء
۴۳	"	۹	۱۰۱	"	دسمبر ۷۶ تا جنوری ۷۷
۴۴	"	۹	۱۰۲	"	اپریل ۷۸ء
۴۵	"	۱۰	۱۰۷	"	فروری، مارچ اپریل ۷۹ء
۴۶	"	۱۳	۱۱۱	"	مارچ، اپریل ۱۹۷۷ء
۴۷	"	۵	۱۰۳	"	مئی تا جولائی ۱۹۷۷ء
۴۸	"	۵	۱۰۴	"	دسمبر ۷۹ء تا مارچ ۸۰ء

۴۹	زبان وادب، پٹنہ	۱۴	۱۱۴		اپریل ۷۸ء
۵۰	"	۴	۱		اکتوبر ۷۶ء
۵۱	"	۲	۵		جولائی ۷۶ء
۵۲	"	۲	۴	سہیل عظیم آبادی	جنوری ۷۶ء
۵۳	"	۱	۱		اگست ۷۵ء
۵۴	"	۵	۱	شین مظفر پوری	جنوری،۷۹ء
۵۵	"	۵	۴	"	اپریل ۷۹ء
۵۶	"	۲	۴	"	اپریل ۷۶ء
۵۷	"	۵	۵-۶	"	مارچ تا جولائی ۸۰ء
۵۸	مفاہیم جدید، اردو کہانی نمبر	-	۳ تا ۷	سرور عثمانی	اکتوبر ۷۹ء
۵۹	زبان وادب	۵	۱۰	شین مظفر پوری	جولائی تا ستمبر ۸۲ء
۶۰	"	۸	۲	"	
۶۱	" سہیل عظیم آبادی نمبر	۷	۱-۲-۳	"	اکتوبر تا دسمبر ۸۱ء
۶۲	"	۷	۱۰-۱۱-۱۲	"	جنوری تا دسمبر ۸۴ء
۶۳	الفاظ	۹	۱-۶	ابوالکلام قاسمی	مارچ اپریل ۱۹۷۹ء

٦٤	"	٢	٢	"	مئی تا اگست ١٩٨١ء
٦٥	"افسانہ نمبر	١	٣-٤	نورالحسن نقوی، اطہر پرویز	جنوری تا اپریل ٨٢ء
٦٦	" "	١	١-٢	"	اکتوبر ٨٤ء
٦٧	جواز مالیگاؤں	٩	٢٢	سید عارف	اگست ٧٨ء
٦٨	"	٢	٦	"	جولائی تا ستمبر ٧٩ء
٦٩	"	٣	١٠	"	اکتوبر تا دسمبر ٨٠ء
٧٠	"	٥	١٤	"	فروری ٨٤ء
٧١	مریخ، پٹنہ	٢	٥	عبدالمغنی	مارچ ٨٤ء
٧٢	"	٢	٦	"	اپریل ٨٤ء
٧٣	"	٢	٧	"	
٧٤	چنگاری	١	٣٢	جمیل احمد	١٩٨٤ء
٧٥	"	-	٣٨	"	اکتوبر ٨٧ء
٧٦	"		٣٦	"	اکتوبر ٨٤ء
٧٧	روشن	١	٩	خالد بدایونی	"
٧٨	آواز	٤٩	١٩		جنوری ٨٥ء
٧٩	"	"	٢٠		فروری ٨٥ء
٨٠	"	٥٠	١		مئی ٨٥ء

۸۱	"	"	۴		اگست ۱۹۸۵ء
۸۲	"	"	۱۰	محمد حسین شمس علوی	نومبر اکتوبر ۱۹۸۴ء
۸۳	"	"	۱۵	محمد نظام الدین	جنوری تا مارچ ۸۵ء
۸۴	فروغ اردو	۳۲	۶-۷	"	اکتوبر، دسمبر ۱۹۸۴ء
۸۵	روح ادب، کلکتہ	۱	۴	قمر اعظم	۱۹۸۲ء
۸۶	"	۱	۳	قمر رئیس	--
۸۷	ادراک	-	-		
۸۸	عصری آگہی	۲	۱-۲	•	